



الجمهورية العربية المتحدة
الثقافة والإرشاد القومي

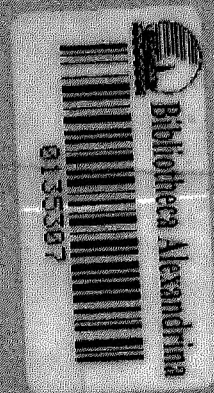
امثانويل كانت
نُاسِيْرُ مُمَيِّتَاتِ فِرْيَا الْاِخْلَاقِ

ترجمته وقدم له وعلق عليه
الدكتور عبد الغفار مكاوي

رابع الترجمة
الدكتور عبد الرحمن بدوي

الناشر: دار القومية للكتاب والنشر، القاهرة

١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م



امسا نوئل كانت
ناسيسر متافيزيك الاخلاق

المكتبة العربية

تصدرها

الثقافة والإرشاد القومي

بترعيتها

المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، بالتعاون والاحتامعية
المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر
الزوار القومية للكتاب والنشر - الزوار المصرية للتأليف والترجمة

الجمهورية العربية المتحدة
الثقافة والإرشاد القومي

امّا نُوَيْلُ كَانَتْ
نَاسِيسِرْمُتَا فِيرِيكَ الْإِخْلَاقُ

ترجمته وقدم له وعلق عليه
الدكتور عبد الغفار مكاوي

راجع الترجمة
الدكتور عبد الرحمن بدوي

الناشر: دار الفؤاد للطباعة والنشر القاهرة

١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م

مُقَدِّمَةُ الْمُتَرْجِمِ

يعد تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق عمرة ناضجة من ثمار المرحلة النقدية في فلسفة كانت. ظهر الكتاب في عام ١٧٨٥ في ريجا Riga لدى الناشر يوهان فريدريش هارتكنوخ J. F. Hartknoch ، أى بعد ظهور الطبعة الأولى من كتابه الرئيسى « نقد العقل الخالص » (١) بأربع سنوات ، وقبل طبعته الثانية بعامين . ولكن كانت كان قد اكتسب الفكرة الأساسية في مذهبه الأخلاقى منذ عام ١٧٧٠ ، وهو العام الحاسم في نشأة فكره النقدى كله ، والذي ظهرت فيه رسالته اللاتينية « صورة ومبادئ العالم الحسى والعالم العقلى » متضمنة لنظريته في الزمان والمكان كصورتين قبليتين من صور الحساسية كما سنها فيما بعد في عمله الرئيسى ، ممهدة للطريق النقدى الذى سيشغل الفلسفة الحديثة من بعده إلى يومنا هذا . كان هذا العام هو عام الكشف الخطير ، الذى سيؤدى إلى ثورة في العلوم العقلية ، تشبه الثورة التى أحدثها كوبرنيكوس في علم الفلك ؛ ثورة في منهج الفكر الإنسانى بدأت من « نقد العقل الخالص » وامتدت إلى جميع العلوم ، فهدمت صرح الميتافيزيقا السائدة في عصره ، ووضعت مكانها بناء محكمًا متماسكًا ، وأرست أسس أخلاق جديدة. نمت هذه الأخلاق مع نظرية المعرفة في وقت واحد، وامتدت بجدورها في أرض النقد ، بحيث يكون من الخطأ البالغ أن نحاول الفصل بينهما ، أو أن نبحث أحدهما بمعزل عن الآخر .

(١) الذى عمل فيه ، على حد قوله في خطاب له إلى مندلسون Mendelssohn في ١٦ من أغسطس ١٧٨٣ ، اثنى عشر عاماً ، هذا إذا حسبنا حساب عام ١٧٦٩ الذى يؤكد كانت أنه أعطاه نورا عظيماً ، كما تدل على ذلك ملاحظة دونها في نسخته من كتاب الميتافيزيقا لباو مجارتن A.G. Baumgarten . لقد وصل إذن إلى الفكرة التى لن يحيد عنها أو يغيرها فيما بعد ، بل سيتوسع فيها ويزيدها تفصيلاً ، كما كتب في خطاب له إلى لامبرت Lambert في ٢ من سبتمبر ١٧٧٠ . وليس هذا موضع الكلام عن نشأة الفكرة النقدية وتطورها عند كانت ، ولكننا نشير إليها هذه الإشارة الموجزة لئى نؤكد أن هذا الكتاب الذى نقدمه اليوم ، مثله مثل كل عمل فلسفى خلاق ، لا يمكن أن يفهم إلا إذا وضع في سياق الكل الشامل الذى يحتويه ، أى إذا عرف مكانه من المذهب النقدى بوجه عام .

استطاع كانت في هذا الكتاب لأول مرة أن يدعم أفكاره عن الأمر الأخلاقي المطلق ، وأن يعرض الخطوط الرئيسية للأخلاق النقدية ، وأن يمهّد بذلك خير تمهيد لكتابه الرئيسي في الأخلاق ، ونعني به « نقد العقل العملي » الذي سيظهر في عام ١٧٨٨ . كان كانت حريصاً على أن يبسط مذهبه الأخلاقي للقارئ العادي ، فأراد أن يجعل من كتابنا هذا شبيهاً بكتابه « مقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبلة تريد أن تصبح علماً » الذي نشره قبله بعامين وأراد به أن يوضح لعامة القراء ما استعصى عليهم فهمه من « نقد العقل الخالص » (وكم أحزنه أن يسمي الناس استقباله وفهمه حزناً كاد يخبئ أمله!). ولكن النجاح الشعبي الذي عقد عليه الآمال لم يتحقق بكليته . فإن الفصل الأول الذي يبدأ فيه من « المعرفة العقلية الشائعة بالأخلاق » قد صادف قبولاً لدى القراء ، إذ عرف كانت كيف يعالج هنا أفكاراً ومشكلات يتعرض لها كل إنسان في كل يوم ويحاول أن يحدد موقفه منها ، كما عرف كيف يستشهد لما يقول بأمثلة مستقاة من الحياة اليومية التي نعيشها جميعاً . فلما انتقل إلى الفصل الثاني وحاول أن يدعم بعض أفكاره الفلسفية دعماً فلسفياً ، شقّ على بعض القراء أن يتابعوه ، ووجدوا في لغته المعقدة عناء أي عناء . حتى إذا وصل إلى الفصل الثالث والأخير وحاول أن يضع يد القارئ على لبّ مذهبه الأخلاقي ، ونعني به فكرة الحرية ، استبدّ اليأس بأغلب القراء ، وأحسوا كأنهم يسرون في غرفة معتمة كما كان « جوته » يقول كلما قرأ شيئاً اكانت ! إنهم ليقروون وبقروون ، دون أن يفهموا ما يقصده الفيلسوف . كان عليهم إما أن يستسلموا لليأس من فهمه ، وذلك ما فعله الكثيرون ، أو يعكفوا على دراسته دراسة شاقة صارمة قد تمتد سنوات طويلة ، والقليلون هم الذين واثقهم الشجاعة والصبر على ذلك ، وفي مقدمتهم الشاعر العظيم شيلر (١٧٥٧ - ١٨٠٤) . لقد كانت الصعوبة التي وجدها القراء - وما يزالون يجدونها ويتنهدون منها حتى اليوم في فهم كانت - هي النتيجة الطبيعية للحياة الصلبة النادرة التي عاشها الفيلسوف ، ولأربعة عشر عاماً طويلة عاشها يوماً بعد يوم ، بل ساعة بعد ساعة ، بين جدران عالمه النقدي ، يصحو وينام وهو يسأل نفسه أسئلة كهذه: كيف تصبح القضايا التركيبية القبلية ممكنة ؟ كيف أستطيع أن أجمع بين عنصرين متنافرين كالمحسوس والمعقول ؟ كيف أوفق بين عالم الطبيعة الذي تسيطر عليه الضرورة وبين عالم الأخلاق الذي تسوده الحرية ؟ كيف يضع العقل قوانين العالم وماذا يستطيع أن يعرف وما هي الحدود التي عليه أن يقف عندها فلا يتعدّاها ؟ ما الذي يجب على أن أفعله وأي أمل أستطيع أن آمله ؟ ... الخ حتى تنتهي هذه الأسئلة جميعاً إلى سؤال الأسئلة وتصب فيه : ما هو الإنسان ؟

عالم كما نرى غريب على معظم الناس ، لا عجب أن ينفر منه رجل الشارع كما ينفر منه المنطقي والديالكتيكي والميتافيزيقي السادر في ضباب أحلامه ، ولا عجب أيضاً أن يخرج كانت منه إلى الناس وقد تكون فكره العبقرى ، وتشكل أسلوبه بالصورة التي نعرفها اليوم والتي نحاول أن نقرب منها فيختلف نصيبنا من الإخفاق والتوفيق .

لا تقوم الأفكار الأساسية للأخلاق عند كانت كما يذهب البعض خطأ ، على أساس قبليّ بحث سابق لكل تجربة إنسانية . فلا يصحّ هنا أن نخلط أول المذهب بآخره ، ومقدمته بنتائجه . لقد كان وهو يضع هذا الكتاب دائم التفكير فيما تقدمه له التجربة ، دائم الاشتغال بالعلوم التجريبية بوجه عام ، متصلاً اتصالاً لا ينقطع بالحياة اليومية وبما يسميه بالعقل الإنساني الشائع المشترك . لقد وصل عن طريق التجربة إلى أن الأفكار الأساسية في الأخلاق ، مثلها في ذلك مثل القوانين الطبيعية بوجه عام والمسلمات التي يفترضها كل كائن عاقل عند كل تجربة يمارسها ، إذا أراد أن يصل إلى معرفة من أى نوع ، إنما نجد أصلها ومستقرّها في العقل ، ولا تأتي من التجربة بأية حال من الأحوال . ولإذن فنحن بصدد معارف قبلية سابقة على كل تجربة . ولكن لا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا أن كانت وهو يضع مذهبه في الأخلاق كان يضع الوجود العينيّ الواقعيّ بجانبه ، الإنسان والطبيعة ، نصب عينيه دائماً ، وأن ميدان التجربة وكل تجربة ممكنة على وجه الإجمال لم يغيب عن باله أبداً . غير أنه في عرضه لمذهبه لا يقدم لنا الحالة الفردية ولا الموقف الجزئيّ ، بل يحرص على أن يقدم لنا الطابع النموذجي العام في شكل تجريديّ . إنه يسير على عكس جوته الذي يبدأ من العيان والمشاهدة ، من الفرد والموقف الجزئيّ ليترك لقارئه أن يستخلص بنفسه العام والنموذجي . ذلك أن المهمة التي يلقيها كانت على عاتق قارئه أشدّ عسراً ، فهو يطالبه باستخلاص الخاص من العام ، والفردى من المجرد ، وإن كان الخاص والفردى هما النقطة التي انطلقت منها تأملاته (١) .

★

هل من العسير علينا حقاً أن نتصور أن الأصل في الأفكار الأساسية في الأخلاق ، وفي مقدماتها الأمر الأخلاقي المطلق ، هو العقل الخالص نفسه ؟ إن الإنسان منا ليس في حاجة إلى بحث طويل يدلّه على أن هناك نوعين من المعارف ، تلك التي نستمدّها من

(١) راجع في هذا كله المقدمة التي وضعها تيودور فالنتينر Theodor Valentiner لتأسيس ميتافيزيقا الأخلاق في طبعة ركلام الشهرة Reclam — Verlag ، شتوتجارت ١٩٥٥ ، الطبعة الثالثة وكذلك تاريخ الفلسفة ، الجزء الخاص بكانت ليوهان إدوارد إردمان J. Ed. Erdmann

التجربة فهي لهذا السبب معارف عرضية جزئية تختمل التعدد والاستثناء ، وتلك التي تنبع من العقل فهي لهذا السبب معارف ضرورية مطلقة شاملة . من هذه الأخيرة نذكر معارفنا الرياضية ، ومعارفنا في العلوم الطبيعية ، التي تتيح لنا قوانينها الضرورية العامة أن نتنبأ بما يحدث في الكون الأكبر والكون الأصغر ، في المجرات الهائلة وفي جزئيات المادة المتناهية في الصغر ، ومعرفتنا بالأمر الأخلاقي الذي يصلح لكل إنسان في كل زمان ومكان ، لأنه قانون عقلي . طاق ، يصدر في أوامره عن العقل ، مستقلاً عن كل تجربة .

إننا نعيش بأشخاصنا في عالين مختلفين : فنحن بإحساساتنا ودوافعنا وميولنا ننتمي إلى العالم الحسي ونخضع للقوانين الطبيعية التي تتحكم فيه ، ونحن بعقولنا وحدها أعضاء في العالم المعقول ، مواطنون في مملكة نيرة نبيلة يسميها كانت بمملكة الغايات في ذاتها . إن « جوته » يعطينا المفتاح الذي نفهم به هذه الازدواجية المؤكدة عند كانت حيث يقول على لسان فاوست :

نفسان آه ! تسكنان صـلـدى
تودّ الواحدة لو تنفصل عن الأخرى :
إحدهما ، في لذة الحب العارمة ،
تشبث أعضاؤها المتصلبة بالعالم ،
والأخرى ترتفع في كبرياء من التراب
إلى نعيم الحدود الأعلى

(فاوست-الجزء الأول)

يقول الأمر الأخلاقي المطلق : « افعل الفعل بحيث يمكن لمسلّمه سلوكك أن تصبح مبدأ تشريع عام » أو بعبارة أدق بحيث تريد لها أن تصبح قانوناً عاماً لجميع الناس . كما يقول في صيغة أخرى : « افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك باعتبارها دائماً وفي الوقت نفسه غاية في ذاتها ، ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرد وسيلة » . هنا تصبح المشكاة العسيرة ، ألا وهي كيف يصبح الأمر الأخلاقي ممكناً . فالتجربة لا تستطيع أن تقدم لنا مثلاً واحداً يؤكد أن الأمر الأخلاقي يمكن أن يرد فيها في صورته الخالصة . وليس هناك مثال تجريبي ينهض دليلاً على صحة الأمر الأخلاقي كما تنهض التجربة السليمة دليلاً على صحة القانون الطبيعي وضرورته في كل الأحوال . ومع ذلك فنحن نستطيع أن نفسر كيف يصبح الأمر الأخلاقي ممكناً إذا

تعمقنا النظر في هذه الازدواجية التي يتميز بها وجودنا والتي تحدثنا عنها الآن ، أعني إذا انتقلنا خطوة من التجربة إلى الميتافيزيقا — لا الميتافيزيقا التقليدية ، بل الميتافيزيقا التي شيدها كانت مذهباً عقلياً على أساس نقديّ سليم — فلم نبدأ من التجربة ، بل من تصور الإنسان لطبيعته من حيث هو كائن عاقل . فالعالم بالنسبة لهذا الكائن العاقل وحدة تجمع في شخصه بين عالم الطبيعة وعالم العقل (هذا الموقف نابع من تمييز المثالية الترنسندنالية عند كانت بين الظاهرة والشيء في ذاته ، ومن النزعة الغالبة عليه في التوفيق بين المذهب التجريبي والمذهب العقلي) . فهناك العالم الحسي الذي ننتمي إليه باعتبارنا كائنات حسية تحددها القوانين الطبيعية كما تحدد الأشياء والظواهر من حولنا . وهناك من ناحية أخرى العالم المعقول الذي ننتمي إليه كذلك ، ولكننا نقوم بتحديد أنفسنا ونشرع قوانين أفعالنا ونعتبر أحراراً بمقدار خضوعنا لهذه القوانين . فليست الحرية إلا هذا الخضوع الإرادي للقوانين ، أو التحديد الذاتي *Selbstbestimmung* على حد تعبير كانت . والإنسان حرّ بقدر ما يخضع للقانون الذي يضعه هو نفسه لنفسه. ومن ثم كانت فكرة الحرية التي أستمدها من العقل والتي تجعلني عضواً في العالم المعقول هي الشرط الوحيد الذي يجعل الأمر الأخلاقي المطلق ممكناً .

ولكن كيف لي أن أطيع هذا الأمر الصارم المطلق ، وكيف أخضع « لينبغي » و « يجب » القاسيتين ، وأطرح كل ميولي ودوافعي ، وأغض النظر عن كل منفعة قد ترتب على فعلي بينما أنا في نفس الوقت كائن حسي كما أنا كائن عاقل ؟ إن الجواب الوحيد على ذلك هو في الحقيقة التي تقول إنني أنا الذي أشرع لنفسي هذا القانون ، وإنني أنا الذي أحدد نفسي في كل فعل أقدم عليه ، وأن الاحترام الذي أحمله للقانون الذي أشرعه لنفسي هو وحده الذي يجعلني أنفذ بالفعل ما يأمر به الأمر الأخلاقي المطلق بالعقل . إنني أعصب عيني عن كل جزاء يمكن أن يترتب عليه ، وأزهد في كل منفعة قد تأتي مني منه ، وألغي كل رغبة أو أمل قد يتحقق من ورائه ، ولا أقدم على الفعل إلا لأنني أجد أنه فعل صحيح وحق في ذاته ، وأنه يتفق مع قاعدة سلوكي التي استقيتها من العقل الخالص ورفعتها بذلك إلى مستوى القانون الضروري المطلق . هنالك أصل إلى الحد الذي ليس للإنسان أن يتعداه . فليس لي أن أسأل عن ماهية هذا الأمر الأخلاقي لأنني لن أعرف عنه شيئاً . إن كانت سيقول لي عندئذ — في نعمة لا تخلو من الحزن والمرارة وإن نبعت من معرفة عميقة بحدود الإنسان وإدراك أليم لتناهيه — إنك لن تفهم من الأمر الأخلاقي في نهاية المطاف إلا أنه لا سبيل إلى فهمه . .

بقيت كلمة أخيرة عن تصور الواجب . فمن المعروف أن الشاعر العظيم فريدرش شيللر كان في مقدمة من تأثروا تأثراً شديداً بمذهب كانت الأخلاق ، وأنه استطاع في كتاباته الفلسفية بعد ذلك أن يضع نظرية في الأخلاق تختلف في بعض ملاحظاتها عن نظرية كانت .

في مقالة شيللر الشهيرة « عن الرقة والكرامة Über Anmut und Würde » نجده يأخذ على « الحكيم العالمي » ، مع كل ما يحمله له من إعجاب وتقدير ، ما في فكرة الواجب عنده من صلابة وقسوة . يقول شيللر : « إن فكرة الواجب في فلسفة كانت الأخلاقية تتميز بصلابة تفرع منها جميع العواطف الرقيقة وقد تغرى ضعاف الفهم في سهولة على أن يبحثوا عن الكمال الأخلاقي في زهد الرهبان » .

والحق أن كلمة « الصلابة » تنطبق على مذهب كانت في الواجب تمام الانطباق . فنحن نحس بغير قليل من الصلابة في هذا الصوت الصارم الرهيب الذي يدعونا إلى أن نتخلى عن عواطفنا وميولنا وإحساساتنا ولا نطيع إلا أمره البارد المطلق القاسي . ونحن نحس بغير قليل من الصلابة في فعل « يجب » الذي يأمرنا بأن نؤدى الفعل دون أن نتظر جزاء نجبني من ورائه ، لا بل دون أن نمتنى النفس بأدنى نصيب من السعادة . ومع ذلك فينبغي علينا إنصافاً للحكيم العالمي كما يسميه شيللر بحق ألا نغفل هذا النبيل النادر الرفيع الذي يجعل هامة الإنسان حين يخضع للقانون الأخلاقي مجرد أنه قانون نبع من عقله الخالص ، ولا أن ننكر ما يشعر به بلا شك من الرضا والارتياح في الوفاء بمثل هذا الواجب . ولا بد هنا من أن نفرق بين الواجب كما نفهمه اليوم ونقصده به في الغالب نوعاً من الجبر يفرض علينا من الخارج ، ويرزح على كواهلنا كأنه عبء ثقيل بغرض ، وبين الواجب كما يفهمه كانت . فأنا حين أؤدى واجبي لا أخضع في رأي كانت لقوة خارجية أياً كان سلطانها ، وإنما أفعل الفعل بما يتفق مع قانون وضعته لنفسى بنفسى ، ولا أخضع له إلا لأننى أنا الذى شرعته لنفسى . وليس في ذلك شيء من التعسف أو الفوضى لأن هذا القانون ان يستحق اسم القانون حتى يكون « حكماً تركيبياً قليلاً » على حد تعبير كانت ، يصدر عن العقل الخالص وعن العقل الخالص وحده . وقد كان شيللر من أوائل الذين عرفوا بإحساسهم المثالي النبيل ما في فكرة الواجب الكانتية من صدق وعمق . ولعل أجمل تعبير عن ذلك ما يقوله لصديقه كورنر Körner في رسالة له بتاريخ ١٨ فبراير ١٧٩٣ : « لاشك أنه ما من إنسان فان نطق بكلمة أعظم من هذه الكلمة التى يقولها كانت والتي تعبر عن مضمون فلسفته كلها : « حدد نفسك بنفسك » .

عندما مات كانت في اليوم الثاني عشر من فبراير ١٨٠٤ - بعد أن همست شفتاه بالكلمة التي لا يجد الحكيم خيراً منها ليختم بها حياته : « Es ist gut » أعلنت مدينته كونيغسبرج التي لم يكده يغادرها طوال حياته الحصبة المنتظمة الحداد العام وحمله أهلها إلى مقبره الأخير في كاتدرائية المدينة . هنالك نقشوا على قبره بحروف من ذهب هذه العبارة الشهيرة التي وردت في ختام نقد العقل العملي ؛ « شيثان يملآن الوجدان بإعجاب وإجلال يتجددان ويزدادان على الدوام كلما أمعن الفكر التأمل فيهما : السماء ذات النجوم من فوق والقانون الأخلاقي في صدرى » .

فإذا أفلح هذا الكتاب - في زمن نحن أحوج ما نكون فيه إلى الأخلاق - في أن يعيد الأمر الأخلاقي شيئاً من جلاله ورهبته ، فحسب مؤلفه العظيم أن يكون جزاؤه من قراء العربية هذا الجزء .

عبد الغفار مكاوى

القاهرة - يوليو ١٩٦٣

ملحوظة : رجعت في ترجمة النص إلى نشرة أكاديمية العلوم الملكية البروسية في برلين (١) ، في المجلد الرابع من الأعمال الكاملة لكانت ، مطبعة جورج ريمر ١٩١١ ، من صفحة ٣٨٣ إلى صفحة ٤٦٣ ، كما قارنته بالنص الذي تولى نشره ومراجعته على الطبقات الأخرى تيودور فالنتينير في سلسلة ركلام المشهورة ، شتوتجارت ١٩٥٥ ، وهي الطبعة التي استفدت منها كثيراً في كتابة مقدمة الطبعة العربية . ورجعت إلى الترجمة الفرنسية (٢) التي قام بها فيكتور دلبوس المنشورة في باريس ، مكتبة ديلاجراف ، ١٩٥١ واستعنت بها في استجلاء بعض غوامض النص الأصلي ، كما اعتمدت على الهوامش الممتازة التي أضافها المترجم الفرنسي اعتماداً كبيراً .

هذا ويجد القارئ هوامش المترجم تحت أرقام مسلسلة ، أما هوامش كانت الأصلية فيجدها مشاراً إليها بعلامة (*) . وقد رأى المترجم أن يزيد على الجملة الألمانية كلمة أو كلمات أراد بها أن يوضح النص أو يربط العبارات الكانتية الطويلة الأنفاس ، ووضعها بين أقواس كبيرة [] دون أن يخل بالحرفية الدقيقة في الترجمة ، ماسمح بذلك الأسلوب العربي . أما هوامش كانت فيجدها القارئ بين أقواس صغيرة () .

(١) Kant's Werke ; herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band IX, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 387—463. Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1911.

(٢) Kant ; Fondements de la métaphysique des mœurs. Traduction nouvelle avec introduction et notes Par Victor Delbos. Paris, Librairie Delagrave, 1951, pp. 210.

امکانویل کانت
ناسیسر مینا فیزیک الاخلاق

تمهيد

كانت الفلسفة اليونانية القديمة تقسم نفسها إلى علوم ثلاثة : الطبيعة ، والأخلاق ، والمنطق . هذا التقسيم (١) يلائم طبيعة الأشياء ملاءمة تامة ، وليس في وسع المرء أن يحسن فيه شيئاً ، اللهم إلا أن يضيف إليه المبدأ الذي أقيم على أساسه ، لكي يطمئن من ناحية على أنه تقسيم واف ، ولكي يستطيع من ناحية أخرى أن يحدد فروعه الضرورية تحديداً سليماً .

كل معرفة عقلية إما أن تكون مادية وتتناول بالبحث موضوعاً ما ؛ أو صورية وتتناول صورة الفهم والعقل نفسه والقواعد العامة للفكر على وجه الإطلاق فحسب ، دون تفرقة بين الموضوعات . الفلسفة الصورية تسمى المنطق (٢) ، أما الفلسفة المادية ، وهي التي تتناول بالبحث

(١) هذا التقسيم المألوف عند الفلاسفة بعد أرسطو ، وبخاصة عند الرواقين ، قد اُصطلح على نسبته صراحة أو ضمناً إلى أفلاطون (شيشرون في محاوراته الفلسفية الأكاديمية ١٩٥، ١٩٦). ومع أن أفلاطون نفسه لم يعبر عنه صراحة في محاوراته أو رسائله ، وليس هناك ما يثبت أنه قال به في تعاليمه الشفوية ، فإن أرسطو يفترض في « الطويقا » (١٤٤، ١٠٥ ب ، ١٩) أن تلميذ أفلاطون أكسينوقراط قد أخذ به ، بحيث يمكن القول مع سكستوس امبيريكوس رأس مدرسة الشكاكين (في كتابه « ضد الرياضيين » ١٦٧) إن أفلاطون كان بالقوة لا بالفعل صاحب هذا التقسيم .

(٢) المنطق بهذا المعنى هو المنطق العام الذي يشتمل على القواعد الضرورية للفكر التي لا يستطيع الفهم بدونها أن يفكر تفكيراً دقيقاً محكماً ، بصرف النظر عن اختلاف الموضوعات التي يتجه إليها . فالمنطق العام ، أو المنطق الخالص كما يسميه كانت أيضاً ، يختص بصورة الفكر بوجه عام فحسب ، وكل شيء فيه لا بد أن يكون قليلاً ، أى سابقاً على كل تجربة ممكنة . فالمنطق العام =

موضوعات بعينها والقوانين التي تخضع لها هذه الموضوعات ، فهي تنقسم بدورها إلى قسمين . إذ أن هذه القوانين إما أن تكون قوانين للطبيعة أو قوانين للحرية . ويسمى العلم الذي يعالج الأولى بالفيزيكا والذي يعالج الأخرى بالأخلاق ، وقد يسمى البعض ذلك العلم نظرية الطبيعة ويطلق على هذا اسم نظرية الأخلاق .

لا يمكن المنطق أن يحتوي على جزء تجريبي ، أعني أنه لا يمكن أن يحتوي على جزء تقوم فيه القوانين العامة والضرورية للفكر على أسس هي نفسها مستمدة من التجربة ؛ وإلا لما كان منطقاً ، أى معياراً للفهم أو للعقل يصلح أن يطبق على كل فكر كما ينبغي البرهنة عليه ، وعلى العكس من ذلك يمكن لكل من الحكمة الطبيعية والحكمة الأخلاقية أن تشتمل على جزء تجريبي ، ذلك لأن تلك الحكمة لا بد لها أن تحدد قوانين الطبيعة بوصفها موضوعاً للتجربة ، ولأن على هذه أن تحدد قوانين إرادة الإنسان ، من حيث أنه ينفع بالطبيعة ، الأولى بما هي قوانين يحدث كل شيء طبقاً لها ، والثانية بما هي قوانين ينبغي لكل شيء أن يحدث بما يتفق معها ، مع ذكر الظروف التي يتسبب عنها في أغلب الأحيان ألا يتم ذلك .

نستطيع أن نسمى كل فلسفة تقوم على أسس من التجربة فلسفة

= لا شأن له إذن بمحتوى المعرفة الذهنية ، ولا باختلاف موضوعاتها ، وهذا ما يميزه عن المنطق التطبيقي أو منطق الاستخدام الخاص لفهم وهو الذي يمكن أن يعتبر آلة هذا العلم أو ذلك . على أن هناك منطقاً آخر هو المنطق الترنسندنتالي ، أى الذي يختص بإمكان المعرفة أو باستخدامها استعمالاً قبلياً ويقصد به العلم الذي يختص بالتصورات التي لها علاقة قبلية بالموضوعات ، لا باعتبار هذه التصورات عيانات حسية أو تجريبية ، بل باعتبارها أفعالاً للفكر الخالص . فهو إذن علم الفهم الخالص والعقل الخالص ، الذي يسمح لنا بأن نفكر في الموضوعات تفكيراً قبلياً بحثاً ، ويحدد أصل هذه المعرفة العقلية ومدادها وقيمتها الموضوعية ، ويختص بقوانين الفهم والعقل من حيث علاقتها القبالية بالموضوعات . (راجع نقد العقل الخالص ، الجزء الثاني ، والمنطق المتعالي . ص ٩٤ - ١٠٥ من طبعة المكتبة الفلسفية ، فايكس - مير - هامبورج) .

مادية ، وكل فلسفة تأخذ نظرياتها عن مبادئ قبلية (٣) فلسفة خالصة (٤) . هذه الأخيرة ، حين تكون صورية فحسب تسمى منطقاً ؛ فإن كانت مقصورة على موضوعات بعينها من موضوعات الفهم ، فتسمى عندئذ بالميتافيزيقا (٥) . على هذا النحو تتكون فكرة متيافيزيقا مزدوجة ؛

(٣) أضفى كانت بمذهبه النقدي على كلمتي « قبل » و « بعدى » معنى جديداً . والدلالة الأصلية للكلمتين ترجع إلى فكرة أرسطو التي تقول إن القبلية والبعدية تنطبقان على علاقة المبدأ بالنتيجة ، والسبب بالمسبب . وأخذ عنه الفلاسفة المدرسون في العصور الوسطى هذا المعنى فكانت المعرفة القبلية هي المعرفة بالسبب أو العلة ، والمعرفة البعدية هي المعرفة بالمسبب أو النتيجة . ومن هنا جاء رأى القديس توماس الأكويني من أننا لا نستطيع أن نعرف الله معرفة قبلية ، أى من جهة السبب . واستمرت هذه الدلالة في الفلسفة الحديثة ، بحيث نجدها عند ديكارت وسبينوزا وليبنيتس ، وإن كان الأخير يعنى بالقبل والبعدي التعارض بين المعرفة العقلية الخالصة وبين المعرفة التجريبية . أما عند « فولف » فمعرفة حقيقة ما بطريقة قبلية هو استخراجها من حقائق معروفة سلفاً بواسطة الاستدلال العقلي وحده ، ومعرفتها بطريقة بعدية تكون بواسطة الحواس . والجديد عند كانت في استخدامه لكلمة قبل هو أنه يريد بها نشأة المبادئ والمعارف التي لا تستمد من التجربة . وصدورها عن العقل . ويلاحظ أن لامبير Lambert ، وهو أحد الفلاسفة المعاصرين لكانت الذين دارت بينه وبينهم مراسلات حول المشكلات الفلسفية ، قد اقترب كثيراً من هذا المعنى الخاص الذي استخدم به كانت الكلمتين . على أن هذا لا يمنع أن كانت قد اقترب في بعض استعمالاته لكلمة قبل من المعاني التي ذكرناها في مقدمة هذا التعليق ، وذلك حين أراد بالقبل استنباط المعارف بواسطة الفكر وحده ، وضرب لذلك مثلاً بالقضايا والأحكام التحليلية التي هي في رأيه قبلية ، حتى ولو كانت تصوراتها تجريبية .

(٤) كلمة خالص تفيد بمعناها اللغوي نفسه النقاء من كل عنصر مختلط ، وعند كانت الاستقلال عن التجربة ، والنقاء من كل عناصرها . ويلاحظ أنه يستخدم عادة كلمتي قبل وخالص بمعنىين مترادفين ، وقد يوردهما في أغلب الأحيان معاً .

(٥) الميتافيزيقا عند كانت هي قبل كل شيء ذلك العلم الذي يتألف على نحو قبلي من التصورات الخالصة . لذلك ينبغي علينا أن نميز تمييزاً واضحاً بينها وبين كل معرفة مستمدة من التجربة . والميتافيزيقا تعبر عن حاجة كامنة في العقل البشري . فقد كتب على هذا العقل قدر من نوع خاص يجعله عبء الإجابة عن أسئلة لا يستطيع منها فكاً (راجع السطور الأولى من المقدمة الأولى لنقد العقل الخالص) . ولكن الميتافيزيقا (وهو يهاجم الميتافيزيقا الدجماطيقية أو المترتبة التي تتجاوز حدود كل تجربة إنسانية ممكنة بمحاولتها الوصول إلى معرفة الأشياء في ذاتها ، مما يجعلها تقع في متناقضات لانهاية لها) حاولت دائماً أن تشيع هذه الحاجة بطرق وهمية غير مشروعة . والمهمة التي يقوم بها النقد عند كانت هي بيان أنه مامن سبيل إلى المعرفة النظرية الحقة إلا بالترام =

ميتافيزيقا الطبيعة ، وميتافيزيقا الأخلاق . وهكذا يكون للفيزيقا جانبها التجريبي ، بالإضافة إلى الجانب العقلي ؛ ومثل ذلك الأخلاق ، وإن كان من الممكن هنا أن يسمى الجانب التجريبي خاصة بالأنثروبولوجيا العملية (٦) ، والجانب العقلي باسم الأخلاق .

== حدود التجربة . هناك إذن في مقابل هذه الميتافيزيقا الدجماطيقية ميتافيزيقا أخرى مشروعة وصورية ، لا تتأق عن الاستخدام المتعال للعقل بل عن الاستخدام الباطن له ، أي تلك التي تودد بالتصورات الخالصة الموضوعات التي تدخل في ميدان العيان الحسي ، أو التي تتحقق بالحرية ولا تطمح إلى الوصول إلى معرفة الموضوعات التي تتجاوز حدود التجربة . فهناك موضوعان تتناولهما هذه الميتافيزيقا بالبحث : الطبيعة الجسمية من ناحية ، وإرادة الكائنات العاقلة من ناحية أخرى . على أن كانت قد يتوسع في فهمه لكلمة الميتافيزيقا فيقصد بها كل نظام قبلي في البحث يعين شروط المعرفة العقلية الخالصة وحدودها ، أي كل نقد . فالميتافيزيقا بهذا المعنى هي على حد تعبيره نقد النقد . ولما كانت كلمة النقد ستتكرر كثيراً في سياق هذا الكتاب فمن الخير أن نورد تعريفه له في المقدمة الأولى لنقد العقل الخالص (على صفحتي ٧ ، ٨ من الطبعة السابقة) : « إنني لا أفهم من هذه الكلمة (أي النقد) نقداً للكتب أو المذاهب ، بل نقد ملكة العقل على وجه الإجمال » ، بالنظر إلى كل المعارف التي قد يسعى إليها العقل مستقلاً عن كل تجربة ، وبالتالي تقرير إمكان قيام الميتافيزيقا بوجه عام أو عدم إمكانها إلى جانب تحديد مصادرها ومداها وحدودها ، وكل ذلك عن طريق المبادئ » .

(٦) كان كانت كثيراً ما يقوم بتدريس الأنثروبولوجيا في محاضراته الجامعية . وقد قام هو نفسه بنشر محاضراته فيها تحت عنوان « الأنثروبولوجيا من وجهة النظر العملية » (١٧٩٨) كما قام شتاركة Starke بنشر سلسلتين من محاضراته التي لم تنشر في هذا الموضوع تحت عنوان « دروس في الأنثروبولوجيا » (١٨٨١) . والأنثروبولوجيا عند كانت هي علم الطبيعة الإنسانية كما تقدمها لنا التجربة وكما تظهر في التاريخ . وهي إما أنثروبولوجيا نظرية أو عملية . أما من حيث كونها معرفة نظرية فهي كثيراً ما تختلط في لغة كانت بعلم النفس التجريبي ، كما كان مفهوماً على عهده ، وإن كان ميدانها أوسع من ميدانه وكانت لا تعتمد على الملاحظة الباطنية فحسب بل تضيف إليها كذلك الملاحظة الخارجية . وأما عن كونها معرفة عملية فهي تدرس الطبيعة الإنسانية في علاقتها بغاياتها الرئيسية ، وهي السعادة ، والمهارة ، والحكمة . ومحاضراته في الأنثروبولوجيا كانت مقصورة على هذا النوع العملي الذي يبحث في الملكات الإنسانية من حيث قدرتها على تحقيق سعادة الإنسان وتنمية مهارته العملية عن طريق التربية والتهديب . ووصف الأنثروبولوجيا بالعملية في هذا الموضع يتعلق بالمعنى الضيق لكلمة عمل ، أي بالتحديد الأخلاقي للإرادة (إذ أنها بمعناها الواسع تتعلق بموضوعات أفعال الإنسان بوجه عام) . ويبدو أن مهمة الأنثروبولوجيا العملية هنا هي دراسة الشروط الذاتية والوسائل المتعددة التي تساعد على أداء الواجب أو تحول دونه ..

لقد كسبت الحرف ، والصناعات اليدوية ، والفنون عن طريق تقسيم العمل ، فلم يعد واحد بمفرده يقوم بعمل كل شيء ، بل اختص كل بعمل معين يختلف في طريقة أدائه عن غيره من الأعمال اختلافاً ملحوظاً ، وذلك لكي يتسنى له أن يصل به إلى أعظم حظ من الكمال وأن يتمه في سهولة ويسر . ولحينما يدعى كل إنسان أنه رب ألف صنعة وصناعة ، هنالك تكون الصنائع على حال من الفوضى لا مزيد عليها .

ولكن إذا صح أنه لا يخلو من فائدة أن نسأل : إن لم يكن على الفلسفة الخالصة بجميع أقسامها أن تبحث عن رجلها المقتدر ، وإن لم يكن من الخير لصناعة العلم بجميع أحوالها أن يجذر هؤلاء الذين اعتادوا أن يمزجوا ما هو تجريبي بما هو عقلي بما يتفق ومزاج الجمهور على حسب مقادير ونسب مجهولة لهم هم أنفسهم ممن يلقبون أنفسهم بالمفكرين المستقلين وغيرهم ممن يعدون القسم العقلي وحده ويسمون أنفسهم بالمفكرين المتأملين ، أقول أن يجذر هؤلاء وأولئك من أن يقوموا بممارسة عمليتين في وقت واحد ، يختلف كل منهما عن صاحبه في طريقة تناوله اختلافاً بيناً ، ويتطلب كل منهما ممن يقوم به موهبة من نوع خاص ، ولا يؤدي الجمع بينهما في شخص واحد إلا إلى إخراج العاجزين ، إذا صح هذا فإنني أكتفي بأن أتساءل : ألا تتطلب طبيعة العلم التفرقة بعناية بين جزئه العملي وبين جزئه العقلي وأن نقدم للفزياء (التجريبية) بميتافيزيقا الطبيعة وأن نسبق الأنثروبولوجيا العملية بميتافيزيقا الأخلاق بحيث يتقن كلاهما من كل عنصر تجريبي لكي نعرف مقدار ما يستطيع العقل الخالص في كلتا الحالتين أن يحققه ومن أى منابع يستمد هو نفسه تعليمه القبلي هذا ، يستوى في ذلك أن يقوم بهذه المهمة الأخيرة جميع معلمى الأخلاق (الذين يحملون اسم الفرق) أو أن يقوم بها بعضهم ممن يشعرون أنهم أكفاء له .

ولما كنت أوجه عنايتي هنا إلى حكمة الأخلاق بوجه خاص ، فإنني أحدد السؤال الذي طرحته من قبل على هذا النحو : أليس من صواب الرأي أن من أشد الأمور ضرورة إعداد فلسفة أخلاقية خالصة ، نقية نقاءاً تاماً من كل ما يمكن أن يكون تجريبياً ومن كل ما يتصل بعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا) بسبب ، ذلك أن ضرورة وجود مثل هذه الفلسفة أمر يتضح بذاته من الفكرة المعتادة التي لدينا عن الواجب وعن القوانين الأخلاقية . إن كل إنسان لابد أن يسلم بأن قانوناً يراد له أن يكون قانوناً أخلاقياً ، أعني قاعدة التزام ، لابد أن يحمل طابع الضرورة المطلقة ؛ وأن الوصية التي تقول : ينبغي عليك ألا تكذب - لا يمكن أن تكون صلاحيتها مقصورة على بني الإنسان وحدهم بحيث لا يكون لغيرهم من الكائنات العاقلة بها شأن ، وهكذا الأمر مع كل القوانين الأخلاقية الأخرى ؛ وفضلاً عن هذا فإن قاعدة الإلزام هنا لا ينبغي أن تلتبس في طبيعة الإنسان ولا في ظروف العالم الذي وضع فيه ، بل إنه لابد من البحث عنها بطريقة قبلية في تصورات العقل الخالص وحدها ، وإن كل التعاليم (الأخلاقية) الأخرى التي تقوم على مبادئ التجربة البحثية ، بل تلك التي تعد بوجه من الوجوه تعاليم عامة ، حيثما ارتكزت على قاعدة تجريبية ، ولو كان ذلك في أقل أجزائها ، وقد يكون أحد الدوافع التي دفعت إليها ، نقول إن مثل هذه التعاليم قد نستطيع أن نسميها قاعدة لسلوك العملي ، ولكننا لن نستطيع بحال من الأحوال أن نطلق عليه اسم القانون الأخلاقي .

وهكذا تمتاز القوانين الخلقية - بما في ذلك المبادئ التي تقوم عليها بين كل المعارف العملية - من كل ما سواها مما يشتمل على أي عنصر تجريبي لا من حيث الجوهر فعسب . بل إن كل فلسفة أخلاقية تستند استناداً تاماً على الجزء الخالص منها ، وعند تطبيقها على الإنسان فإنها لا تستعير أقل نصيب من المعرفة به [أي من الأنثروبولوجيا] .

بل تعطيه ، بوصفه كائناً عاقلاً ، قوانين قبلية ، تتطلب بالطبع من خلال التجربة ملكة حكم حادة ، لكى يمكن من ناحية تمييز الحالات التى يستطيع تطبيقها عليها ، ولكى يتيسر من ناحية أخرى أن تجد سبيلها إلى إرادة الإنسان وأن تؤثر الأثر المؤدى إلى ممارستها . ذلك أن الإنسان ، وهو الكائن الذى يفعل بالكثير من النزعات ، يقوى حقاً على إدراك فكرة عقل عملى خالص ولكنه لا يستطيع بسهولة أن يجعلها تؤثر على مجرى حياته تأثيراً فعالاً.

ولإذن فإن ميتافيزيقا الأخلاق ضرورية ضرورة لا غنى عنها ، لا عن دافع من دوافع التأمل المجرد فحسب يستهدف البحث فى مصدر القواعد الأخلاقية الموجودة فى عقلنا وجوداً قبلياً ، بل لأن الأخلاق نفسها لا تفتأ تتعرض لألوان من الفساد لاحصر لها ، ما بقيت مفتقرة إلى ذلك المقياس والمعيار الأعلى الذى لابد منه للحكم عليها حكماً صحيحاً . ذلك لأن كل ما ينبغى له أن يكون خيراً من الناحية الأخلاقية لا يكفى فيه أن يكون مطابقاً للقانون الخلقى ، بل لابد له كذلك أن يحدث من أجله ؛ وإلا كان هذا التطابق من قبيل الصدفة وكان تطابقاً فاسداً . ذلك لأن القاعدة غير الأخلاقية قد تتولد عنها من حين إلى آخر أفعال مطابقة للقانون ، ولكنها لا تنتج فى أغلب الأحيان غير أفعال منافية للقانون الخلقى . أما والقانون الخلقى فى نقائه وأصالته (وعلى هذين يعول فى السلوك العملى) لا يمكن البحث عنه فى غير فلسفة نقية خالصة ، فلا بد لهذه الميتافيزيقا أن تسبقه وتتقدم عليه ، وبغيرها لن يقوم لفلسفة أخلاقية وجود ؛ بل إن الفلسفة التى تخلط تلك المبادئ الخالصة بالمبادئ التجريبية لا تستحق أن تسمى فلسفة (ذلك لأن الفلسفة تتميز من المعرفة العقلية الشائعة بأنها تعرض ما تتصوره هذه مختلطاً على هيئة علم مستقل بذاته) ولا تستحق حتى أن تسمى فلسفة أخلاقية ، لأنها بهذا الخلط إنما تفسد نقاء الأخلاق وتتعارض مع الهدف الذى تريد هى نفسها تحقيقه .

ولا يحسن أحد أن ما نطالب به هنا قد ذكر من قبل في المقدمة التي وضعها فولف Wolff (٧) الشهير لفلسفته الأخلاقية ، أعني لما سماه بالحكمة العملية العامة ، وأنا هنا لا نطرق حقلاً جديداً .

ذلك أنه لما كان المقصود منها أن تكون فلسفة عملية عامة فإنها لم تضع الإرادة من أي نوع كانت موضع البحث ، كأن تكون هذه الإرادة على سبيل المثال إرادة من ذلك النوع الذي يتعين دون أية دوافع تجريبية عن طريق مبادئ قبلية بحثة وهو ما يمكن أن نسميه بالإرادة الخالصة ، بل لقد وضعت فعل الإرادة بوجه عام موضع النظر بما في ذلك كل الأفعال والشروط التي تضاف إليه بحسب هذا المفهوم العام . وهكذا تختلف [هذه الفلسفة العملية العامة] عن ميتافيزيقا الأخلاق اختلاف المنطق العام عن الفلسفة المتعالية : فالأولى تختص

(٧) كرستيان فولف ، فيلسوف ورياضي ، أكبر ممثلي الفلسفة العقلية الألمانية ، ومن رواد عصر التنوير في ألمانيا . ولد في ٢٤-١-١٦٧٩ في برسلاو ، ومات في ٩-٤-١٧٥٤ في هاله ، التي تولى تدريس الفلسفة فيها ابتداءً من عام ١٧٠٧ . يعد فولف خالق النزعة العقلية في الفلسفة الألمانية وقد بنى مذهبه على أساس من فلسفة ليبنتس ، التي جعل منها الفلسفة السائدة في عصره ، وإن كان قد استعان في بنائه له بأفكار أرسطية ورواقية ومدرسية . يرجع إليه الفضل الأكبر في وضع أسس اللغة الفلسفية والمصطلح الفلسفي في اللغة الألمانية ، وكتبه التي وضعها بالألمانية تبدأ غالباً بكلمتي 'أفكار عقلية . . « إيماناً منه بسلطان العقل وثقة غير محدودة في قوته . الفلسفة العملية الشاملة عنده علم موضوعه توجيه الأفعال الحرة وفقاً لقواعد عامة ، يهتم بالوسائل والدوافع أكثر من اهتمامه بغايات الأفعال وأهدافها . ومع أن موضوع هذه الفلسفة العملية هو الأفعال الخلقية بوجه خاص ، فإنها تحدد الأفعال الإنسانية بوجه عام وتميز بينها وفقاً للنظام الطبيعي . فالقانون الأخلاقي يقوم على التزام طبيعي ، أي على التزام يرتكز على جوهر وطبيعة الإنسان والأشياء . فالقانون يسمى قاعدة إذا كنا نلتزم ، على حد تعبيره ، بتحديد أفعالنا وفقاً له :

«Lex dicitur regula, juxta quam actiones nostras determinare obligamur»

ويلاحظ على العموم أن كانت يعتبر فولف أقوى ممثلي النزعة العقلية الدجماطيقية ، وأن كل هجومه على الميتافيزيقا موجه إلى فاسفة فولف وأتباعه الذين كانوا منتشرين في جميع الجامعات الألمانية على وجه التقريب في عصره .

بأفعال وقواعد الفكر على الإطلاق ، أما الثانية فبالأفعال والقواعد الخاصة بالفكر الخالص وحده ، أعنى به ذلك الفكر الذى يمكن أن تعرف الموضوعات من خلاله معرفة قبلية بحتة .

ذلك أن من واجبات ميتافيزيقا الأخلاق أن تتناول بالبحث فكرة ومبادئ إرادة خالصة ممكنة ، لا أن تتناول أفعال وشروط فعل الإرادة الإنسانية بوجه عام ، وهى التى يمكن أن يستقى الجانب الأكبر منها من علم النفس . ولا ينهض حجة على ما أوكدته أن الفلسفة العملية العامة تتناول كذلك بالبحث (وإن تكن مخطئة فى ذلك) القوانين الأخلاقية والواجب . ذلك أن أصحاب ذلك العلم ييقون على إخلاصهم فى هذه الناحية أيضاً للفكرة التى لديهم عنه ؛ لأنهم لا يميزون الدوافع التى لا يمكن تصورها إلا عن طريق العقل وبطريقة قبلية بحتة ، وهى الدوافع الأخلاقية حقاً ، من تلك الدوافع التجريبية التى يرتفع بها الفهم ، عن طريق المقارنة وحدها بين التجارب ، إلى مستوى التصورات عامة ، بل ينظرون إليها ، بغير أن يلقوا بالاً إلى الفروق الموجودة بين مصادرها ، على حسب مقاديرها الكبرى أو الصغرى فحسب (وذلك بوصفها جميعاً متشابهة فى النوع ، ويكونون بذلك تصوراتهم عن الالتزام ، ذلك التصور الذى لا يمكن أن يقال عنه إنه أخلاقى وإن لم يطلب بطبيعته إلا فى فلسفة لا تتعرض لمصدر جميع التصورات العملية الممكنة على الإطلاق بالحكم ولا تقرر شيئاً عما إذا كانت هذه التصورات توجد بطريقة قبلية أو بطريقة بعدية .

ولما كان فى عزمى أن أضع فى يوم من الأيام ميتافيزيقا للأخلاق فإننى أقدم لها بهذا البحث فى أصولها . حقاً إنه لا يوجد ثمة بحث آخر فى أصول ميتافيزيقا الأخلاق إلا نقد العقل العملى الخالص ، على نحو ما كان النقد الذى قدمناه للعقل النظرى الخالص مبحثاً فى أصول

الميتافيزيقا (٨) . غير أن ذلك النقد لا يعادل في ضرورته القصوى هذا النقد الأخير ، ذلك لأن العقل الإنساني في مجال الأخلاق ، حتى عند أقل الناس حظاً من الفهم ، يمكن أن يصل في سهولة ويسر إلى درجة عالية من الصواب والإسهاب ، بينما هو على العكس من ذلك في الاستعمال النظري الخالص دياالكتيكي (٩) (جدلى) بحث : هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإننى أتطلب بالضرورة من نقد العقل العملى الخالص ، إذا ما أريد له أن يكون نقداً كاملاً ، أن يكون من المستطاع التعبير عن وحدته مع العقل النظري في مبدأ واحد مشترك ، ذلك أنه لا يمكن أن يكون في نهاية المطاف غير عقل واحد بالذات ، لابد من التمييز فيه بين عقل نظري وآخر عملى عند التطبيق فحسب . وما كان في استطاعتي أن أصل به إلى مثل هذا التمام بغير أن أضيف إليه تأملات أخرى من نوع مختلف عما ذكرته تمام الاختلاف وبغير أن أوقع القارئ في الارتباك . ولكى أتلافى ذلك لجأت إلى تسمية مبحثي تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق بدلاً من تسميته بنقد العقل العملى الخالص .

(٨) ظهر «نقد العقل العملى» في عام ١٧٨٨ ، كما ظهرت « ميتافيزيقا الأخلاق » بقسميها : المبادئ الميتافيزيقية الأولى لنظرية الحق (يناير ١٧٩٧) . والمبادئ الميتافيزيقية الأولى لنظرية الفضيلة (أغسطس ١٧٩٧) .

(٩) يستخدم كانت هنا كلمة الديالكتيكي استخدام الصفات معبراً بها عما قصد إليه في نقد العقل الخالص (باب الديالكتيك المتعالى ، المقدمة) من أن الديالكتيك هو منطق الظاهر ، وأن الديالكتيك المتعالى بوجه خاص موضوعه ذلك الوهم المتضمن في المعرفة التى يخيل لنا أننا نكتسبها كلما طبقنا التصورات الخالصة على الأشياء في ذاتها أو الموضوعات التى تتجاوز حدود التجربة (كوجود الله ، والحرية ، وخواود النفس ، والعالم) . العقل النظري لا يمكنه أن يتحاشى الوتوع في هذا الوهم ومن طبيعته البحث عن المطلق ، وإذا كان يسلم بوجود هذه الأفكار Ideen التى تتجاوز ميدان الحس والتجربة ، فإنه لن يستطيع أن يحيط بطبيعتها او يتوصل إلى أية معرفة يقينية بها . وربما دار في ذهن كانت ، وهو يستخدم هذه الكلمة ، ذلك المعنى الذى قصد إليه أرسطو حين جعل من الديالكتيك (الجدل) ذلك الاستدلال العقلى المتعلق بالآراء الظنية المحتملة ، في مقابل الأنالوطيقا (التحليلات) وموضوعها البرهان أى الاستدلال الذى يبدأ من مقدمات يقينية.

ولما كانت ميتافيزيقا الأخلاق ، بغض النظر عن عنوانها المثير
 للفزع ، قادرة من ناحية ثالثة على التمتع بنصيب كبير من الشعبية
 والملاءمة للفهم العام ، فقد وجدت من الخير أن أفصل هذا التمهيد
 للأصول عنها ، وذلك لكي يتسنى لي فيما بعد أن أضيف ما دق من
 مسائلها وما لم يكن بد من التعرض له فيها ، إلى المذاهب والآراء
 التي تستعصى على الفهم .

هذا الكتاب في تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق لا يزيد عن كونه
 محاولة للبحث عن المبدأ الأعلى للأخلاق وتثبيت دعائمه ، وهي محاولة
 تكفي في الهدف المقصود منها لأن تكون عملاً متكاملًا يمكن الفصل
 بينه وبين كل مبحث آخر في الأخلاق .

حقاً إن مزاعمى التي أسوقها عن هذه المسألة الرئيسية الهامة التي
 لم يقدر لها حتى الآن أن تعالج معالجة مرضية سوف يتكشف صوابها
 وتنال حظاً كبيراً من التأييد بفضل تطبيق هذا المبدأ الأخلاقي نفسه
 على المذهب كله وبفضل ما فيها من البساطة التي تتجلى في جميع
 أجزائها ؛ غير أنني وجدت أن من الواجب على أن أتخلى عن هذه
 المزية ، التي قد لا تكون في حقيقة الأمر إلا تعبيراً عن الأثرة أكثر
 من أن تكون دليلاً على النفع العام ؛ ذلك لأن البساطة التي يطبق بها
 المبدأ واليسر الذي قد يبدو فيه لا ينهضان دليلاً قوياً على صحته ،
 بل لإنهما قد يوقطان نوعاً من التحيز يمنع المرء من أن يمتحنه امتحاناً
 دقيقاً من أجل ذاته ، وبغض النظر عن نتائجها .

لقد اتبعت في هذا الكتاب منهجاً رأيت أنه أنسب المناهج حين
 يسير الإنسان من المعرفة المشتركة إلى تحديد مبدئها الأعلى بطريقة
 تحليلية ، وحين يعود فيسير بطريقة تركيبية من امتحان هذا المبدأ

ومصادره إلى المعرفة العامة التي سيتم تطبيقه عليها (١٠) وهكذا انقسم الكتاب إلى هذه الأقسام :

١ - القسم الأول : الانتقال من المعرفة العقلية المشتركة بالأخلاق إلى المعرفة الفلسفية .

٢ - القسم الثاني : الانتقال من الفلسفة الأخلاقية الشعبية إلى ميتافيزيقا الأخلاق .

٣ - القسم الثالث : الخطوة الأخيرة من ميتافيزيقا الأخلاق إلى نقد العقل العملي الخالص .

(١٠) يتبع كانت في القسمين الأولين المنهج التحليلي ، وفي القسم الثالث والأخير المنهج التركيبي . والفرق بين المنهجين يقوم على أن المنهج التحليلي أو التراجعي يبدأ من الوقائع المعطاة ليستخلص منها الشروط والمبادئ الأساسية ، في حين يبدأ المنهج التركيبي أو التقدمي من الشروط والمبادئ الموجودة في العقل ليستخلص منها الوقائع المعطاة . وقد سار كانت في كتابه نقد العقل الخالص على المنهج التركيبي ، بينما سار في كتابه « مقدمات لكل ميتافيزيقا تريد أن تصبح علماً » على المنهج التحليلي (المقدمات ٤ ، ٥) . فهو يبدأ في هذا الكتاب الأخير من حقيقة يقينية هي أن الرياضيات الخالصة والفزياء الخالصة علمان يقينيان ويحاول أن يستخلص من هذه الحقيقة المبادئ والشروط التي تفسر إمكان قيامهما . أما في نقد العقل الخالص فهو يبدأ من مبادئ قبلية موجودة في العقل ، تعتبر الشروط التي لا غنى عنها لكي تمارس ملكة المعرفة وظيفتها ، ولكي يستخلص منها إمكان وجود علوم مثل الرياضيات والفزياء الخالصة . وعلى هذا الأساس يعد المنهج التحليلي أكثر سهولة وأعم استخداماً ، ولكنه أقل من المنهج التركيبي دقة وإحكاماً ، إذ أنه يستند إلى واقعة يفترض صحتها سلفاً بدون أن يثبت منها ، أما المنهج التركيبي فهو أصعب تناولاً ولكنه أكثر إفنائاً ، إذ أنه يبدأ من الأصل الذي تصدر عنه المعرفة ليبين كيف أن فعل التفكير نفسه من شأنه أن يؤدي بالضرورة إلى العلم . أما فيما يتعلق بالأخلاق فإن المنهج التحليلي يبدأ من الوجدان المشترك بين الناس ، مفترضاً حقيقته ، ليستخلص منه المبادئ والشروط العليا التي تمكنه من إصدار أحكامه على أنواع السلوك المختلفة ، فيصل بذلك إلى فكرة الأمر الأخلاقي المطلق والاستقلال الذاتي بالإرادة والحرية . أما المنهج التركيبي فهو يبدأ من فكرة العقل العملي ومن فكرة الحرية التي تعبر عنه أصلح تعبير ، لكي يفسر إمكان قيام الأمر الأخلاقي المطلق ويصل إلى إثبات صلاحية الوجدان المشترك لأن يكون نقطة البداية للأحكام الأخلاقية .

القِسْمُ الْأَوَّلُ

الانْفِصالُ مِنَ الْمَعْرِفَةِ الْعَقْلِيَّةِ الْمَشْتَرَكَةِ بِالْأَخْلَاقِ إِلَى الْمَعْرِفَةِ الْفَلَسَفِيَّةِ

الانتقال من المعرفة العقلية المشتركة بالأخلاق إلى المعرفة الفلسفية

من بين الأمور التي يمكن تصورها في هذا العالم ، أو خارجه ، لا يوجد شيء يمكن عده خيراً على وجه الإطلاق ودون قيد ، اللهم إلا شيء واحد هو : الإرادة الخيرة .

فالفهم ، والدكاء ، وملكة الحكم (١١) وما سواها من مواهب العقل ، أيما كان الاسم الذي تسمى به ، أو الشجاعة والتصميم والإصرار على الهدف بوصفها من خصائص المزاج هي كلها بلا ريب خصائص خيرة خلقية بأن يطمح إليها الإنسان ، غير أن هذه الهبات الطبيعية قد تكون سيئة بالغة السوء والضرر إذا لم تكن الإرادة التي عليها أن تستخدمها والتي يطلق على أخص خواصها من أجل هذا السبب اسم الطبع (١٢) [أو الخلق] - إرادة خيرة . ومثل هذا القول ينطبق على هبات

(١١) يقصد كانت بالفهم Verstand هنا تلك المقدرة على إدراك التصورات والقواعد التي تسمح بتفسير الظواهر والأشياء وإضفاء طابع الوحدة عليها ، أو التي تسمح للإنسان بأن يلائم بين سلوكه وبين غاياته وأهدافه العملية . ويؤثر المترجم الفرنسي فكتور دلبوس أن يترجم كلمة Witz (ذكاء - فطنة) بالمقدرة على إدراك أوجه التشابه في الأشياء ، وأن يترجم ملكة الحكم Urteilstkraft بملكة تمييز الخاص للحكم عليه ، مستنداً في ذلك إلى دروس كانت في الميتافيزيقا التي قام بوليتس Pölitz بطبعها (ص ١٦١-١٦٥) وبكتابه «الأنثروبولوجيا من وجهة النظر العملية» ٤٠ ، ٤٢ - من طبعة شاركة السابقة الذكر .

(١٢) بينما يعبر المزاج عما تصنعه الطبيعة بالإنسان ، وعن استعداداته المرتبطة بحالته العضوية العامة ، نجد أن الطبع يدل على ما يصنعه الإنسان بنفسه . فالطبع أو الخلق في رأى كانت هو تلك الخاصية التي تتميز بها الإرادة وتجعل الشخص يرتبط بمبادئ أخلاقية محددة شرعاً له عقله . قد تكون هذه المبادئ سيئة أو فاسدة ، ولكن هذا لا يمنع أن الإنسان يتحدد طبعه حين يخضع أفعاله لمبادئ ومسلّمات كلية ثابتة ، بدلاً من إخضاعها لدوافع حسية جزئية .

الحظ . فالقوة ، والغنى ، والشرف ، بل الصحة نفسها والهناء والرضا عن الحال ، مما درجنا على تسميته بالسعادة ، قد يتولد عنها الاعتزاز بالنفس الذى قد ينحرف فى أغلب الأحيان فيصير غروراً واختيالاً ، هذا إن لم تكن ثمة إرادة خيرة تصلح من أثرها على الوجدان وتوجهها نحو غايات وأهداف عامة وتصحيح مبدأ السلوك كله ؛ وما بنا حاجة إلى القول بأن الشاهد العاقل غير المتحيز لا يمكن بأية حال أن ترضى نفسه بروئية كائن يتقلب فى أعطاف النعيم وقد تعطل عن كل إرادة نقية خيرة . وهكذا يبدو أن الإرادة الخيرة هى الشرط الذى لاغنى عنه لكى يكون الإنسان خليقاً بالسعادة (١٣) .

هناك بعض الخصائص التى تسند هذه الإرادة الخيرة وقد تساعد على تيسير عملها مساعدة فعالة ، ولكنها مع ذلك لا تحتوى فى ذاتها على أية قيمة مطلقة ، بل تفترض دائماً وجود إرادة أخرى طيبة (سابقة عليها) مما يحد من التقدير العالى الذى نحمله لها بحق فى أنفسنا ويجعل من المتعذر علينا أن ننظر إليها نظرنا إلى إرادة خيرة مطلقة . فالاعتدال فى العواطف والانفعالات ، والسيطرة على النفس ، والمقدرة على التدبر المتزن ليست خيرة من كثير من الوجوه فحسب ، بل إنها تكون فيما يبدو جزءاً من القيمة الباطنة (أو الذاتية) للشخص ؛ غير أنه ينقصها الكثير لكى نعدّها خيرة دون تحفظ (وإن كان الأقدمون قد أثنوا عليها ثناء لا مزيد عليه) . ذلك لأنها إذا لم تستند إلى المبادئ التى تقدم عليها الإرادة الطيبة فقد يستفحل شرها ، وإن دم الشرير

(١٣) أى لكى يكون فاضلاً . فكانت بحدّ الفضيلة بأنها هى ذاك الشيء الذى يجعلنا جديرين بالسعادة ويلاحظ أن هذا التعريف لا صلة له بنظريات اللذة التى ترى فى البحث عن السعادة لذاتها الهدف الأسمى لكل نشاط إنسانى . والواقع أن هذا التعريف مرحلة انتقال من مذهبه فى الأخلاق إلى مذهبه فى الخير الأسمى . فإذا كانت الفضيلة ، كما يقول فى نقد العقل العملى ، هى الخير الأعلى das oberste Gut (باعتبارها موضوع ملكة الاشتهااء عند الكائنات العاقلة المتناهية ، أى عند بنى الإنسان) فإن الجمع بين الفضيلة والسعادة هو الخير الأسمى das höchste gut والخير الكامل الآتم .

البارد لا يجعله أشد خطورة فحسب ، بل إنه ليزيد مباشرة من بشاعته في أعيننا أكثر مما كنا سنحكم لو أنه تجرد عنها .

إن الإرادة الخيرة لا تكون خيرة بما تحدثه من أثراً و تحرزه من نجاح ، لا ولا بصلاحياتها للوصول إلى هذا الهدف أو ذاك ، بل إنها تكون كذلك عن طريق فعل الإرادة وحده ؛ أعني أنها خيرة في ذاتها وأنها ، إذا نظر إليها في ذاتها فلا بد لنا - بلاوجه للمقارنة - أن نقدرها تقديراً يرتفع بها درجات عن كل مامن شأنه أن يتحقق بوساطتها لمصلحة ميل من الميول أياً كان ، لا بل لمصلحة كل الميول مجتمعة . وإذا ما شاءت نقمة الأقدار أو تقتيرُ طبيعة تتسم بصفات الحموات أن تسلب هذه الإرادة كل قدرة على تحقيق أهدافها ؛ وإذا ما عجزت برغم أشق الجهود التي تبذلها عن إدراك أى شيء ، ولم يبق إلا الإرادة الخيرة وحدها (لاأريد بهذا بالطبع أن تبقى مجرد رغبة فحسب ، بل أقصد أن تكون حشداً لجميع الوسائل الممكنة في طاقتنا) فسوف تلمع بذاتها لمعان الجوهرة ، مثل شيء يحتفظ في نفسه بكل قيمته . فلا المنفعة تستطيع أن تضيف إلى هذه القيمة شيئاً ، ولا العقم يمكنه أن ينقص منها في شيء . ولن تزيد المنفعة على أن تكون التغليفة التي تيسر تداول الجوهرة بين الناس ، أو تلفت إليها أنظار من لم يعرفوها بعد معرفة كافية ، لا لكي توصي بها العارفين أو تحدد قيمة ثمنها .

في هذه الفكرة وحدها عن القيمة المطلقة للإرادة ، ودون أن نحسب حساب المنفعة في تقديرنا لها ، أقول إن في هذه الفكرة نوعاً من الغرابة يثير بالضرورة وبالرغم عن التقابل التام بينها وبين الحس المشترك ، لوناً من الشبهة التي قد تدعو إلى الظن بأنها لا تركز إلا على وهم متعال ، وأن الطبيعة ربما أسىء فهم قصدها من جعل العقل حاكماً على الإرادة . من أجل هذا نريد أن نفحص هذه الفكرة من وجهة النظر هذه .

نحن نسلّم ، عند النظر إلى التكوين الطبيعي لكائن عضوى ،

أعنى لكائن أعد للحياة ، بمبدأ أساسى مؤداه أنه ما من عضو فيه جعل للوفاء بغاية من الغايات إلا وكان أنسب الأعضاء لتحقيق هذه الغاية وأكثرها ملاءمة لها . فلو كان الهدف الأساسى الذى تقصد إليه الطبيعة من كائن ذى عقل وذى إرادة أن توفر له البقاء والهناء وبالجملة السعادة لكائنات قد أساءت الاختيار إذ جعلت عقل هذا المخلوق أداة لتنفيذ غرضها . ذلك لأن جميع الأعمال التى ينبغى على هذا الكائن الحى أن يؤديها لتحقيق هذا الغرض وكذلك قاعدة سلوكه بتمامها كانت ترسمها له غريزته على وجه أدق ، وذلك الغرض كان سيتحقق بطريقة أضمن مما كان يعجز عنه العقل لو أنه حاول ذلك ؛ ولو أن هذا المخلوق وهب العقل لما نفعه فى شيء إلا فى نسج تأملات تدور حول الاستعدادات الطبيعية التى وفقه الحظ إليها ، والإعجاب بها وتهنئة نفسه بما رزق منها والتعبير عن شكره للعلة التى أنعمت عليه بها ؛ لا فى إخضاع ملكة الاشتاء والرغبة لديه لتلك القيادة الضعيفة المضللة والانحراف بالطبيعة عن قصدها وغايتها ؛ وبالجملة فإنها تكون قد اتخذت الحيلة لتمنع العقل من أن يسير فى طريق الاستخدام العملى أو يتجاسر فيحاول ، ببصيرته الكليّة ، أن يضع خطة السعادة والوسائل المؤدية إليها ولعهدت بهما جميعاً إلى الغريزة وحدها .

والواقع أننا نجد أنه كلما انصرف العقل المستنير إلى تحصيل المتعة فى الحياة والسعادة ، ابتعد الإنسان عن الرضا الحقيقى . وهذا هو السبب فى أن كثيراً من الناس ، وبالأخص أولئك الذين حصلوا أكبر قدر من التجربة فى ممارسة العقل — هذا إذا توافر لديهم من الإخلاص ما يجعلهم يعترفون بذلك — يتولد لديهم قدر معين من الميزولوجيا (١٤) ، أعنى من كراهية العقل . ذلك لأنهم بعد أن يحسبوا

(١٤) اصطلاح أفلاطونى (راجع محاوره فايدون ، ٨٩ د : « قال (أى سقراط) فلنحرص على ألا نصبح أعداء للبرهان Misologoi كما أصبح غيرنا أعداء للإنسان » . واستطرد يقول : « إذ أنه من تعس الحظ الذى لا يعادله فى تعاسته شيء أن يصبح الإنسان عدواً للبرهان . فالحق أن عدواة البرهان تنشأ عن نفس الأصل الذى تنشأ عنه عدواة الإنسان .. الخ » أخذه كانت بنصه .

حساب كل المزايا التي حصلوها ، لا أقول من وراء اكتشاف كل فنون الترف الشائع ، بل كذلك من العلوم نفسها (التي تبدو لهم في نهاية المطاف وكأنها ترف ذهني) يجدون في حقيقة الأمر أنهم إنما حملوا أنفسهم من التعب والشقاء أضعاف ما جنوه من السعادة ، وأنهم يشعرون نحو هذه الفئة الغالبة من الناس ، التي تسلم قيادها إلى الغريزة الطبيعية وحدها ولا تسمح للعقل بأن يؤثر تأثيراً كبيراً على ما تأتي وما تدع من أفعال ، بلون من الحسد يزيد بكثير عما تضمه لها من تحقير. وهكذا ينبغي علينا أن نعتز بأن حكم أولئك الذين يكفكفون من غلواء المذائح التي تمجد المزايا التي يتعين على العقل أن يحصلها لنا فيما يتعلق بالسعادة والرضا في الحياة ، لا بل يضعون من شأنها حتى تصير أقل من لا شيء ، لا يصدرن في ذلك عن طبع ساخط بالعناية التي تحكم الكون ، بل إن هذا الحكم الذي يذهبون إليه إنما يقوم في حقيقته على فكرة أن الغاية من وجودهم أشد اختلافاً وأسمى نبلاً ، وأن العقل إنما يهدف في الحقيقة إلى هذه الغاية خاصة لا إلى تحقيق السعادة ، وأن على الإنسان بالتالي أن يخضع في معظم الأحيان مآربه الشخصية لهذه الغاية بوصفها الشرط الأسمى (١٥) .

ولما كان العقل لا يصلح صلاحية كافية لقيادة الإرادة قيادة رشيدة إلى ما تسعى إليه من موضوعات وإلى إرضاء جميع حاجاتنا (التي يعمل هو نفسه على الإكثار منها) وكانت الغريزة الطبيعية المفطورة أقدر منه على تحقيق هذا الغرض ، ولما كنا قد أوتينا العقل ملكة عملية ، أعنى ملكة عليها أن تؤثر أثرها على الإرادة : فإن مصيره الحق ينبغي أن يتجه إلى بعث إرادة خيرة فينا لا تكون وسيلة لتحقيق غاية من الغايات بل تكون إرادة خيرة في ذاتها . من أجل هذا كان وجود العقل أمراً تقتضيه الضرورة المطلقة ، بينما سارت الطبيعة في كل مجال

(١٥) أي أن العقل يخطئ الغاية منه إذا جعل وظيفته تأمين السعادة للإنسان ، وهذا يثبت أن أن له وظيفة أخرى تهدف إلى تحقيق غاية أسمى .

وزعت فيه استعداداتها الفطرية وفق الغايات التي تسعى إلى تحقيقها .
 قد لا تكون هذه الإرادة هي الخير الأوحد ولا الخير كله ؛ ولكن
 ينبغي أن تكون بالضرورة الخير الأسمى والشرط الذي يتوقف عليه
 كل خير آخر ، بما في ذلك النزوع إلى السعادة . في هذه الحالة يكون
 مما يتفق مع الحكمة التي تتجلى في الطبيعة ما نستطيع أن نلاحظه من
 أن ثقافة العقل ، التي لاغنى عنها لتحقيق الغاية الأولى المطلقة ،
 تحد من وجوه كثيرة من تحقيق الغاية الثانية ، المشروطة دائماً ، ألا
 وهي السعادة ، في هذه الحياة على الأقل ، بل لقد ينتهي بها الأمر إلى
 أن تحيلها إلى لا شيء . والطبيعة في هذا لا تسير سيرها دون غاية ،
 ذلك لأن العقل الذي يعرف أن هدفه العملى الأسمى هو إقامة إرادة
 خيرة ، إنما يحس عند بلوغ هذا الهدف بنوع من الرضا الذي يناسب
 طبيعته ، وهو الرضا الذي ينبع عن تحقيق غرض لا يعيئه إلا العقل
 نفسه ، وإن ارتبط ذلك بشيء من الضرر الذي يلحق أغراض النوازع
 النفسية .

ومن أجل أن نتناول تصور الإرادة الخيرة الجديرة في حد ذاتها
 بأسمى درجة من التقدير ، والخيرة بغض النظر عن أى هدف أو غاية
 تناوَلْنا وافيًا ، على نحو ما نجد كامنًا في الفهم الطبيعي السليم ، لا يحتاج
 إلى أن يعلم بل إلى أن يبصر به تبصيرًا هينًا ، هذا التصور الذي يحتل
 في تقديرنا للقيمة الكاملة لأفعالنا أرفع مكان دائمًا والذي يكون الشرط
 الذي لاغنى عنه لكل ماعده ، أقول إننا قبل أن نتناوله تناوَلْنا وافيًا سنفحص
 تصور الواجب الذي ينطوي على تصور إرادة خيرة وإن اقترن هذا
 بتحديدات وعوائق ذاتية معينة ، نخطئ كثيراً إن قلنا إنها تحجبه
 أو تشوه منه ، إذ أنها تتيح له في الحقيقة عن طريق المضاهاة (بينه
 وبينها) أن يكشف عن نفسه ويتجلى في تمام روعته وصفائه (١٦) .

(١٦) لا يمكن القول بأن الإرادة تكون بالضرورة إرادة طيبة عند الكائنات العاقلة المتناهية
 (بنى الإنسان) ، أى عند كائنات يوجد لديها العقل جنباً إلى جنب مع الحساسية .

أدع هنا جانباً كل أفعال السلوك التي عرف عنها أنها منافية للواجب وإن جاز اعتبارها من وجهة النظر هذه أو تلك أفعالاً نافعة ؛ ذلك لأننا لا نملك على الإطلاق أن نسأل إن كانت قد صدرت عن شعور بالواجب ، مادامت تخالفه مخالفة صريحة . كذلك أدع جانباً الأفعال التي تطابق الواجب مطابقة حقة ولكن لا يشعر الناس نحوها بأي ميل مباشر وإن كانوا يقبلون مع ذلك على ممارستها مدفوعين بميل آخر . ذلك أن من السهل علينا في هذه الحالة أن نتبين إن كانت الأفعال المطابقة للواجب قد تمت عن شعور بالواجب أو عن حرص أناني على المصلحة . ولكن سيصعب علينا كثيراً أن نلاحظ هذا الفارق حين يكون الفعل مطابقاً للواجب وحين يميل الشخص إليه إلى جانب ذلك ميلاً مباشراً (١٧) مثال ذلك أنه مما يتفق مع الواجب ألا يرفع التاجر من السعر على عميلة غير المجرب ، وإن التاجر الفطن ليتحاشى ذلك بالفعل حينما راج سوق البيع والشراء ، بل إنه ليحافظ على سعر ثابت عام للجميع حتى يستطيع الطفل أن يشتري لديه بنفس الأسعار التي يشتري بها أي إنسان آخر . وإذن فالإنسان هنا يعامل بأمانة ؛ غير أن هذه المعاملة الآمنة لا تكفي على الإطلاق لكي تجعلنا نذهب إلى الاعتقاد بأن التاجر قد صدر في مسلكه هذا عن إيمان بالواجب وبمبادئ الأمانة ؛ إن مصلحته قد اقتضت ذلك ؛ ولا يستطيع الإنسان في هذا المقام أن يفترض أنه كان يحمل في نفسه ميلاً مباشراً نحو عملائه ، بحيث جعلته هذه العاطفة التي يحس بها نحوهم لا يفضل واحداً منهم على

= فليس ثمة تأثير مباشر من العقل على الحساسة ، وقد كرس كانت لبيان العلاقة بينهما فصلاً من أصعب فصول « نقد العقل الخالص » (راجع القسم الثاني في باب التحليل الترسندنتالي ، تحت عنوان استنباط تصورات الفهم الخالصة) وإن لم يوفق باعترافه كل التوفيق في توضيح غرضه منها . ومن الخير لكل تحليل للإرادة الطيبة أن يحسب حساب العقبات التي تلاقيها الإرادة من جانب التزعات والدوافع الحسية .

(١٧) المعيار الوحيد لأخلاقية الأفعال عند كانت هو أن تكون الدوافع إليه مطابقة لفكرة الواجب مطابقة باطنة .

الآخر في السر . وإذن فلم يصدر هذا السلوك لا عن واجب ولا عن ميل مباشر ، بل كان الباعث عليه هو المصلحة الذاتية وحدها .

وعلى العكس من ذلك فإن محافظة الإنسان على حياته واجب ، وهي بالإضافة إلى هذا أمر يشعر كل واحد منا نحوه بميل مباشر . بيد أن الحرص القلق الذي يخالغ معظم الناس على حياتهم لا ينطوي على قيمة ذاتية ، والمسلمة التي يقوم عليها لا تحتوى على أى مضمون أخلاقي . إنهم يحافظون حقاً على حياتهم بما يتفق مع الواجب ، ولكنهم لا يفعلون ذلك عن شعور بالواجب . وعلى العكس من ذلك حين تسلب المنغصات والسخط اليأس كل طعم للحياة ؛ وحين يحس التعيس ذو النفس القوية بالغضب على القدر الذي قسم له أكثر من إحساسه بالهزيمة أو الهوان ، فيتمنى لنفسه الموت ويحافظ مع ذلك على الحياة دون أن يحبها ، لا عن ميل أو جزع : عندئذ تكون مسلمته ذات مضمون أخلاقي .

الإحسان ، حيثما استطاع الإنسان ، واجب ، وهناك بعض النفوس التي بلغ بها العطف مبلغاً يجعلها تجد المتعة الباطنة في إشاعة السرور حولها واللذة في رضا الغير ، طالما كان فعلاً من أفعالها ، دون أن يدفعها إلى ذلك دافع من غرور أو أثر . غير أنني أزعم أن مثل هذا الفعل ، مع مطابقته للواجب واستحقاقه للثناء ، لا ينطوي على قيمة أخلاقية حقيقية ، بل يرافق ميولاً أخرى ويلازمها ، مثال ذلك الميل إلى الشرف الذي إذا أسعده الحظ فصادف ما يتفق في الواقع مع المصلحة العامة ومع الواجب ومع ما يكون بالتالي مجلبة للشرف ، فقد استحق الثناء والتشجيع وإن لم يستحق الاحترام والتقدير ؛ ذلك أن المسلمة ينقصها المضمون الأخلاقي ، أعني أن تؤدي هذه الأفعال ، لا عن ميل بل عن شعور بالواجب . فإذا فرضنا أن وجدان صديق بنى الإنسان هذا لفحته سحب الهموم الذاتية التي تقضي على كل مشاركة وجدانية في أقدار الآخرين ، وأنه لا يزال قادراً على تقديم

الخير لغيره من المعذبين ، وأنه قد شغل بشقائه الشخصي فلم يعد شقاء الآخرين يحرك فيه جارحة ، وأنه على هذه الحال التي لا يؤثر عليه فيها ميل يستطيع أن ينزع نفسه من هذا الجمود المميت وأن يؤدي الفعل عن شعور بالواجب فحسب ، مجرداً عن كل ميل ، عندئذ فقط تكون لهذا الفعل قيمته الأخلاقية الأصيلة . بل إنني أزيد على هذا فأقول لو أن الطبيعة وضعت في قلب هذا الإنسان أو ذاك قليلاً من المشاركة الوجدانية ، ولو كان (وهو الإنسان الأمين) بارد المزاج عديم الاكتراث لآلام غيره من الناس ، ربما لأنه هو نفسه قد رزق من الصبر والعزم والثبات ما يواجه به آلامه وما يجعله يفترض وجودها عند غيره من الناس أو على مطالبته بأن يكون لديه مثلها ، أقول إذا شاءت الطبيعة ألا تجعل مثل هذا الإنسان (الذي لن يكون أسوأ إنتاجها) صديقاً محبباً للبشر ، فهل يعدم مثل هذا الإنسان أن يجد في نفسه المصدر الذي يجعله يعطي نفسه قيمة أعلى بكثير من القيمة التي يمكن أن تكون لمزاج خير بطبيعته؟ بلى ! إن القيمة التي نخلعها على الشخصية (الطبع) ، وهي القيمة الأخلاقية التي لا يضارعها في سموها قيمة أخرى ، تظهر على وجه الخصوص في هذا المجال ، أعني أن يحسن الإنسان لا عن ميل بل عن شعور بالواجب.

إن تأمين الإنسان لسعادته الذاتية واجب (على الأقل بطريق غير مباشر) ؛ ذلك لأن عدم رضا المرء عن حاله ، وتزاحم الهموم العديدة عليه ، ومعيشته وسط حاجات لم يتم إشباعها قد تكون إغراء قوياً له على أن يدوس على واجباته . ولكننا حتى لو صرفنا النظر في هذا المقام عن فكرة الواجب ، فسنجد أن الناس جميعاً يملكهم نزوع باطن بالغ القوة نحو السعادة ، ذلك لأن جميع النزعات تتحد في هذه الفكرة بالذات [أى فكرة السعادة] وحدة كلية . غير أن القاعدة التي توصي بالسعادة تكون في أغلب الأحيان بحيث تلحق ضرراً كبيراً ببعض الميول ، وبحيث لا يستطيع الإنسان أن يكون لنفسه تصوراً

محددًا ومؤكداً عن المجموع الذى يتألف من إشباع هذه الميول وهو ما يطلق عليه اسم السعادة ؛ ولهذا فليس من العجيب فى شىء أن نجد ميلاً فريداً محدداً بالإضافة إلى ما يعد به والوقت الذى ينتظر أن يتم إشباعه فيه ، يقع تحت سيطرة فكرة مذبذبة ، وأن نجد امراً ذواقة على سبيل المثال ، يقبل بمحض اختياره على الاستمتاع بطعام يستطعمه كما يختار الألم الذى سترتب عليه من ورائه ، لأنه فى حسابه هنا على الأقل لم يشأ أن يضيع على نفسه متعة اللحظة الراهنة انتظاراً لأمل ربما يكون خاطئاً عن السعادة التى تكمن فى الصحة. ولكن إذا كان الميل العام للسعادة فى هذه الحالة أيضاً لم يحدد إرادة إذا كانت الصحة لم تبلغ من الأهمية فى اعتباره مبلغاً يجعله يخلع بالضرورة فى حسابه ، فسيبقى فى هذه الحالة ، كما فى كل حالة سواها ، قانون يأمره بالعمل على تحصيل سعادته ، لا عن ميل ، بل بل عن إحساس بالواجب ، وها هنا فحسب تكون لمسلكه قيمة أخلاقية حقة .

بهذا المعنى ينبغى علينا بلا نزاع أن نفهم مواضع الكتاب المقدس التى وصى الإنسان فيها بمحبة جاره ، حتى لو كان هذا الجار عدواً لنا . ذلك لأن الحب بوصفه ميلاً لا يمكن أن يوصى به ، أما الإحساس عن إحساس بالواجب المحض ، حين لا يكون ثمة ميل على الإطلاق يدفعنا إلى الإقدام عليه ، لا بل حين يصدنا عنه نفور طبيعى غلاب ، إنما هو حب عملى لا حب انفعالى باثولوجى (١٨) يقوم على الإرادة لاعلى نوازع الحساسية ، ويستند على مبادئ السلوك لا على مشاركة عاطفية مفرطة ، ذلك الحب وحده هو الذى يمكن أن يوصى به (١٩) .

(١٨) يقصد كانت « بالباثولوجى » ما يعتمد على الجزء السلبي المتلقى من طبيعة الإنسان ، أعنى على الحساسية ويقصد « بالعمل » ما يعتمد على الفاعلية الحرة للعقل .

(١٩) الحب أمر يتصل بالعاطفة ، لا بالإرادة ، ولا يمكننى أن أحب لأننى أريد الحب ، وأقل من ذلك أن أحب لأن من واجبي أن أفعل ذلك (لأننى لا يمكن أن أكره على الحب) ؛ و يترتب على ذلك أن الواجب الذى يفرض الحب أمر يتنافى مع العقل . ولكن الإحسان = amor benevolentiae

القضية الثانية تقول : الفعل الذى يتم عن إحساس بالواجب لا يستمد قيمته الأخلاقية من الهدف الذى يرمى بلوغه من ورائه ، بل من المسلمة التى تقرر القيام به وفقاً لها ، فهى إذن لا تتوقف على واقعية موضوع الفعل ، بل تعتمد فحسب على مبدأ الإرادة الذى حدث الفعل بمقتضاه ، بصرف النظر عن كل موضوعات الاشتباه. ويتضح مما تقدم أن الأهداف التى يمكن أن تكون لدينا عند القيام بأفعالنا والآثار التى تنجم عنها ، بوصفها غايات ودوافع محركة للإرادة ، لا تستطيع أن تعطى هذه الأفعال أية قيمة مطلقة أو قيمة أخلاقية . أين يمكن إذن أن توجد هذه القيمة ، إن لم توجد فى الإرادة من حيث علاقتها بالآثار المرجو من وراء تلك الأفعال ؟ إن هذه القيمة لا يمكن أن توجد إلا فى مبدأ الإرادة بغض النظر عن الغايات التى قد تتحقق عن طريق مثل ذلك الفعل ؛ ذلك لأن الإرادة تقع موقفاً وسطاً بين مبدئها القبلى ، وهو شكلى ، وبين البواعث البعدية الدافعة إليه ، وهى مادية ، وكأنها تقع على مفرق الطرق ، ولما كان من اللازم أن تتحدد عن طريق شئ ما ، فلا بد لها أن تتحدد عن طريق المبدأ الشكلى للإرادة بوجه عام ، حينما يحدث فعل عن واجب ، إذ يكون قد نزع عنه كل مبدأ مادي .

أما القضية الثالثة ، وهى بمثابة النتيجة المترتبة على القضيتين السالفتين ، فأستطيع أن أعبر عنها على النحو التالى : الواجب هو ضرورة القيام بفعل عن احترام للقانون . حقاً إننى قد أجد لدى ميلاً

= يمكن ، باعتباره فعلاً من أفعال السلوك ، أن يخضع لقانون الواجب . فإذا قيل : ينبغى عليك أن تحب جارك كما تحب نفسك ، فليس معنى ذلك أنه ينبغى عليك أن تحب مباشرة (فى المحل الأول) ، وأن عليك عن طريق هذا الحب أن تفعل الخير (فى المحل الثانى) ، بل معناه : قدم الخير لـ جارك ، وسبولد هذا الفعل الخير فى نفسك حب الناس (بحيث يصبح استعداداً يجعلك تميل إلى فعل الخير بوجه عام) . عن ميتافيزيقا الأخلاق — المبادئ الميتافيزيقية الأولى لنظرية الفضيلة ، المقدمة ، ١٢ — طبعة فورلندر K. Vorländer ، ٧٠ ، ص ٢٤٤ — ٢٤٥ المكتبة الفلسفية — هامبورج .

للموضوع ، بوصفه أثراً من آثار الفعل الذى أنوى الإقدام عليه ، ولكننى لن أحمل له احتراماً ، والسبب فى ذلك أنه مجرد أثر للإرادة وليس نشاطاً فعالاً تقوم به . وبالمثل لا أستطيع أن أحمل للميل بوجه عام ، سواء كان صادراً عنى أم عن غيرى ، أى احترام ، وقصارى جهدى أن أحبه فى الحالة الأولى ، بل قد أحبه فى الحالة الثانية ، أعنى أننى قد أعدته مما يعزز مصلحتى الخاصة . إن ما يرتبط بإرادتى كمبدأ لها فحسب ، لا كأثر من آثارها أبداً ، لا يخدم ميلى بل يسيطر عليه ، أو يستبعد على الأقل من حسابها [أى الإرادة] عند الاختيار ، وإذن فالقانون المجرد فى ذاته هو وحده الذى يمكن أن يكون موضوعاً للاحترام ، وبالتالي أمراً أخلاقياً . فإذا كان على فعل من الأفعال تم بيعه من الواجب أن يستبعد كل أثر للميل ومعه كل موضوع من موضوعات الإرادة فسوف لا يبقى شئ مما يمكن أن يحدد الإرادة إلا أن يكون من الناحية الموضوعية هو القانون ، ومن الناحية الذاتية الاحترام الخالص لهذا القانون العملى ، وبالتالي لن يبقى إلا المسلمة (٢٠) التى تأمرنى باتباع مثل هذا القانون ، حتى لو أدى ذلك إلى التخلّى عن جميع النزعات والميول التى أحملها فى نفسى .

وهكذا فإن القيمة الأخلاقية للفعل لا تكمن فى الأثر الذى ينتظر من ورائه ، ولا فى أى مبدأ من مبادئ الفعل يحتاج إلى استعارة

(*) المسلمة هى المبدأ الدائق لفعل الإرادة ؛ أما المبدأ الموضوعى (أعنى ذلك المبدأ الذى يمكن أن يصلح من الناحية الذاتية أيضاً مبدأً عملياً لكل الكائنات العاقلة لو تيسر للعقل أن يسيطر السيطرة الكاملة على ملكة الاشتهااء) فهو القانون العملى (٢٠) .

(٢٠) المسلمة هى المبدأ الدائق للفعل ، الذى يجعل منه الذات نفسها قاعدة لسلوكها (أى الذى يبين كيف تريد أن تفعل) أما مبدأ الواجب فهو على العكس من ذلك ما يأمرها به العقل على نحو مطلق ، وبالتالي على نحو موضوعى (ويبين كيف ينبغي عليها أن تفعل) . وإذن فالمبدأ الأعلى للمذهب الأخلاقى هو كما يلى : راع فى فعلك أن يكون مطابقاً لمسلمة تصاح فى نفس الوقت لأن تكون قانوناً عاماً — وكل مسلمة ليست كفتاً لذلك فهى منافية للأخلاق : (راجع متافيزيقا الأخلاق — نظرية الحق — المقدمة ، ٤) ..

الباعث عليه من هذا الأثر المنتظر . ذلك لأن جميع هذه الآثار المترتبة على الفعل (مثل رضا الإنسان عن حاله ، بل والعمل على إسعاد الغير) يمكن أيضاً أن تنتج عن أسباب أخرى ، بحيث لا يكون هناك حاجة إلى إرادة كائن حى عاقل ، فيها وحدها نجد الخير الأسمى والخير المطلق . من أجل ذلك كان تمثل القانون في ذاته ، وهو ما يتم بالطبع عند الكائن العاقل وحده ، وجعل هذا التمثل ، لا الأثر المتوقع ، هو المبدأ المحدد للإرادة ، أقول من أجل ذلك كان هذا التمثل وحده هو الذى يؤلف ذلك الخير السامى الذى نصفه بأنه أخلاقى ، والذى نجده بالفعل حاضراً لدى الشخص الذى يعمل وفقاً له ولا يصح لنا أن ننتظره أول ما ننتظر من الأثر الناتج عن فعله (٢٠) .

(*) قد يلومنى لائم فيزعم أننى إنما أبحث وراء كلمة الاحترام عن ملجأ من الإحساس العامض آوى إليه ، بدلاً من أن أوضح المسألة عن طريق تصور عقلى . ولكن الاحترام وإن يكن إحساساً وعاطفة ، فليس إحساساً متلقى بالتأثر ، بل هو إحساس تولد تلقائياً عن طريق تصور عقلى ومن أجل ذلك فهو يتميز بتميز نوعياً عن كل المشاعر من النوع الأول التى تتصل بالميل أو الخوف . إن ما أعرفه معرفة مباشرة كقانون أخضع له ، فإنما أعرفه بنوع من الاحترام ، يدل فحسب على الشعور بتبعية إرادتى لقانون ما بغير توسط من جانب مؤثرات أخرى على حسى . إن تحدّد الارادة تحدّداً مباشراً بواسطة القانون والشعور بذلك هو ما يسمى بالاحترام (٢١) ، بحيث يعتبر هذا الاحترام أثراً للقانون على الذات لا علّة له . والواقع أن الاحترام هو تمثيل قيمة تضارب بحجى الدائق . وهو لذلك شىء لا يمكن النظر إليه باعتباره موضوعاً للميل ولا للخوف ، وإن كان يجهل في نفس الوقت شيئاً من الشبه معها جميعاً . وعلى ذلك فإن موضوع الاحترام هو القانون وحده ، القانون كما نفرضه نحن على أنفسنا ، =

(٢١) لا يمكن أن يعدّ الاحترام دافعاً أو باعناً ، وإلا لما صلح أن يكون أساساً تقوم عاياه الأخلاق . والاحترام لا يكون للأشياء ، وإذا وجه للأشخاص فإنما يوجّه إليهم على اعتبار أنهم رموز أو أمثلة على الوفاء بالواجب . أما ما يقوله كانت ، هنا عن المشابهة بين الاحترام وبين الخوف من ناحية وبينه وبين الميل من ناحية أخرى فليس ذلك إلا من قبيل الشبيه . ذلك أن أقرب الأشياء شبيهاً بالاحترام هو الإعجاب ، كما يقول هو نفسه في « نقد العقل العملى » (الكتاب الأول ، الفصل الثالث) ، كما يبين في « نقد ملكة الحكم » (٢٣ ، ٢٧ ، ٢٩) كيف أن العاطفة التى نجملها لاسمى Das Erhabene ترمز للاحترام الذى نحمله للقانون الأخلاقى .

ماذا عسى أن يكون هذا القانون الذى لابد أن يحدد تمثلى له لإرادتى ، دون التفات إلى الأثر الناجم عنه كما يمكن تسمية هذه الإرادة بأنها خيرة على وجه الإطلاق ودون أدنى تحفظ ؟ لما كنت قد جردت الإرادة من كل الدوافع التى يمكن أن تنبثق فيها نتيجة لإطاعة قانون ما ، فلن يتبقى غير الصورة القانونية العامة للأفعال على وجه الإجمال (٢٤) ، وهى وحدها التى ينبغى أن تكون مبدأ للإرادة ؛ أى أنه ينبغى على دائماً أن أسلك السلوك الذى يمكننى من أن أريد أن تصبح مسلمتى قانوناً كلياً عاماً . هنا نجد أن مجرد الاتفاق التام مع القانون بوجه عام (دون الاستناد إلى قانون محدد قائم على أفعال معينة) هو مبدأ الإرادة وهو الذى ينبغى أن يكون مبدأ لها حتى لا يكون الواجب وهماً باطلاً وفكرة خرافية . إن العقل المشترك بين البشر ، فى تطبيقه لحكمه العملى ، يوافق تمام الموافقة على ما تقدم قوله ، ويجعل نصب عينيه دائماً المبدأ الذى انتهينا من ذكره .

وبما هو قانون ضرورى فى ذاته. إننا نخضع له من حيث هو قانون ، وذلك بغير الرجوع إلى الحب الذاتى ؛ أما من حيث أننا نفرضه على أنفسنا بأنفسنا ، فهو نتيجة لإرادتنا وفيه على الاعتبار الأول مشابهة مع الخوف ، وعلى الاعتبار الثانى مع الميل. إن كل احترام للشخص فهو فى واقع الأمر احترام للقانون (لقانون الاستقامة) الذى يضرب لنا ذلك الشخص المثل عليه . ولما كنا نرى من واجبتنا أن نزيد من مواهبنا ، فلإننا نرى فى الشخص الموهوب مثالا للقانون (الذى يأمرنا بأن نأخذ أنفسنا بالدربة والمران لكى ننشبه به فى ذلك) وهذا هو الذى يجعلنا نحس نحوه بالاحترام . إن كل ما نصفه بالمنفعة Interesse (٢٣) الأخلاقية فإنما يتكوّن من الاحترام للقانون .

(٢٢) سيستعين كانت فيما بعد بفكرة الاستقلال الذاتى للإرادة Autonomie ليعين كيف أننا نحن أنفسنا مصدر التشريع الأخلاقى الذى نخضع له بمحض اختيارنا .

(٢٣) سيوضح كانت فيما بعد ما يقصده بالمنفعة . فالمنفعة عنده دافع يتمثله العقل ، ويستطيع أن يستمدّه إما من نفسه أو من الميول . وهناك منفعة خالصة ، أو إن شئت منفعة مجردة عن المنفعة ، وذلك حين يستمد الدافع من القانون الأخلاقى وحده ، لا من موضوع الفعل .

(٢٤) أى اتفاق الأفعال اتفاقاً تاماً مع القانون .

فلنلق على سبيل المثال هذا السؤال : ألا يجوز لى ، حين يستند الضيق ، أن أعد وعداً بينا أبيت النية على عدم الوفاء به ؟ إننى أفرق ها هنا فى يسر بين المعنيين اللذين يمكن أن يحتملهما السؤال : أعنى إن كان من الفطنة أو مما يتفق مع الواجب أن أعد وعداً كاذباً ؟ قد يكون من الفطنة بغير نزاع أن ألجأ إلى ذلك فى أكثر من مرة . بيد أننى سأجد أنه لا يكفى أن أخرج بنفسى من مأزق راهن بالالتجاء إلى هذه الوسيلة ، بل إن على أن أتدبر الرأى جيداً . فقد تسبب لى هذه الكذبة بعد ذلك مضايقات أشد وأعظم من تلك التى أحاول الخلاص منها الآن ؛ ولما كانت النتائج ، على الرغم من كل ما أزعمه لنفسى من دهاء لا يمكن التكهن بها بسهولة ، وكان فقدى لثقة إنسان آخر قد يتجاوز فى ضرره كل شر أحاول الآن أن أتحاشاه ، أقول إن على أن أسأل نفسى : أليس أبعد من ذلك فطنة أن أجعل مسلكى هنا وفقاً لمسلمة عامة وأن أعود نفسى على ألا أبذل وعداً لا أنوى الوفاء به ؟ غير أنه سرعان ما يتجلى لى ها هنا أن مثل هذه المسلمة إنما تقوم دائماً على النتائج التى أخشى الوقوع فيها . على أن الصدق الذى يصدر عن شعور بالواجب يختلف اختلافاً تاماً عن الصدق الذى يصدر عن خوف من النتائج الضارة : فبينما يحتوى تصور الفعل فى ذاته فى الحالة الأولى على قانون لى ، يكون على فى الحالة الثانية أن أتطلع فى جهة أخرى لأتبين أى النتائج يمكن أن ترتبط بالفعل بالنسبة لى . ذلك لأننى إن حدثت عن مبدأ الواجب ، فإننى أكون بذلك قد أقدمت على شر لا مرأ فيه أبداً ؛ ولكننى إن خرجت على مسلمتى التى أصدر فيها عن فطنة فقد يعود على ذلك فى بعض الأحوال بفائدة كبيرة ، وإن كان التزامى لها بالطبع أدعى إلى مزيد من الأمن والاطمئنان . إن أمضى الوسائل وأبعدها عن الخطأ لتعليم نفسى فيما يتعلق بالإجابة على هذا السؤال : هل الوعد الكاذب يتفق مع الواجب ؟ ، هى ان أسأل نفسى : هل يرضينى أن تصبح مسلمتى (التى تجعلنى أخرج من مأزق

حرج باللجوء إلى وعد كاذب (قانوناً عاماً) ينطبق علىّ كما ينطبق على الآخرين) وهل يمكنني أن أقول لنفسى : يستطيع كل امرئ أن يعد وعداً كاذباً حين يجد نفسه في مأزق لا يعرف وسيلة أخرى للخروج منه ؟ إننى إن فعلت ذلك فسرعان ما أدرك أننى قد أريد الكذبة ولكننى لن أستطيع بحال أن أريد قانوناً عاماً يأمر بالكذب ؛ ذلك لأن وجود مثل هذا القانون سيمنع معه في الحقيقة وجود أى وعد من الوعود ، إذ سيكون من العبث حينئذ أن أعلن عن إرادتى المتعلقة بأفعالى المقبلة لغيرى من الناس الذين لن يعتقدوا في صدق هذا الإعلان ، أو الذين إن آمنوا به متسرعين فسوف يحاسبوننى بنفس العملة في المستقبل ، مما يترتب عليه أن تهدم مسلمتى نفسها بالضرورة ، بمجرد أن يُجعل منها قانون عام .

وإذن فالسؤال عما ينبغى على أن أعمله ، كما يكون فعلى الإرادى خيراً من الوجهة الأخلاقية ، لا يحتاج منى للإجابة عليه إلى إرهاف حس بعيد المدى . يكفينى ، وأنا العديم الخبرة عن مجرى الكون ، العاجز عن مواجهة كل ما يقع فيه من أحداث ، أن أسأل نفسى : هل تستطيع أن تريد لمسلمتك أن تصبح قانوناً عاماً ؟ فإذا كان الجواب بالنفى فإن المسلمة تكون جديرة بأن تطرح جانباً ، ولن يكون مرد ذلك في الحقيقة إلى ضرر قد ينجم عنها ويلحق بك أو بغيرك من الناس ، بل لأنها لا تصلح أن تكون مبدأ يحدد مكانه في تشريع عام ممكن ؛ لكن العقل يجبرنى على الاحترام المباشر لمثل هذا التشريع ، وهو احترام قد لا أدرك حقاً في هذه اللحظة علام يستند (وذلك موضوع يمكن الفيلسوف أن يبحثه) ، ولكننى أفهم منه على الأقل أنه تقدير للقيمة التى تعلو علواً كبيراً عن قيمة كل ما يمتدحه الميل ، وأن ضرورة أفعالى التى أقوم بها عن احترام خالص للقانون العملى هى ما يؤلف الواجب ، وهو الذى لا بد لكل دافع من أن يفسح له المكان ، لأنه شرط الإرادة الحثيرة في ذاتها ، التى ترتفع قيمتها فوق كل شئ .

بهذا نكون قد توصلنا في المعرفة الأخلاقية للعقل الإنساني المشترك^(٢٥) إلى مبدئها ، وهو مبدأ لا تفكر فيه حقاً في شكل كلي عام على حدة ، وإن كانت تجعله في الواقع دائماً نصب عينها وتحتاج إليه قاعدة لأحكامها . ومن السهل علينا أن نبين كيف أنها بهذه البوصلة التي تضعها في يدها تستطيع في كل ما يعرض لها من حالات أن تميز تمييزاً تاماً بين ما هو خير وبين ما هو شر ، بين ما يتفق مع الواجب وبين ما يتنافى معه ، هذا إذا تمكنا - دون حاجة إلى أن نعلمها شيئاً على الإطلاق - من توجيه انتباهها ، كما فعل سقراط^(٢٦) ، إلى مبدئها ، وأن نبين أن الإنسان ليس في حاجة إلى علم ولا فلسفة لكي يعرف ما ينبغي عليه أن يفعل لكي يكون أميناً وخيراً ، لا بل ليكون حكيماً وفاضلاً . ويستطيع المرء أن يفترض هنا سلفاً أن المعرفة بما ينبغي على الإنسان أن يفعل وبما عليه بالتالي أن يعرف يجب أن تكون أمراً يخص كل إنسان ، ولو كان من أعم عامتهم . وهنا لا يستطيع الإنسان أن يملك نفسه من الإعجاب إذ يرى كيف أن ملكة الحكم العملية في الفهم الإنساني المشترك تتقدم على ملكة الحكم النظرية

(٢٥) يتميز العقل الفلسفي بأنه يدرك الكلي المجرد ، بينما يتميز العقل المشترك بين الناس بأنه يدرك الواقع الجزئي المتعين .

(٢٦) يذهب سقراط ، كما هو معلوم ، إلى أن كل إنسان يحمل الحقائق الأخلاقية في نفسه . فهو ليس في حاجة إلى أن يتلقاها من الخارج ، بل يكفي أن يتأمل في طبيعته الإنسانية ليكتشفها كامنة فيها . كذلك يعتقد كانت أن الوجدان المشترك يكفي للحكم على ما هو خير وما هو شر من الوجهة الأخلاقية . ففكرهما إذن مشترك في هذه النقطة ، إلى جانب اشتراكهما في الكف من المطامع المتطرفة التي يصبو إليها التأمل المجرد ، أو العقل النظري بلغة كانت ، وإعلائهما من شأن الأخلاق . ولكن منهج سقراط الذي يعرف بالمنهج التوليدي يحلل الآراء الشائعة ليستخلص منها العنصر المادي الذي تتألف منه التعريفات الكلية ، ويرد أحكام الوجدان إلى نماذج عامة . أما كانت فيحلل الوجدان المشترك ليستخلص منه العنصر الصوري أو القانون الضروري الذي يعتبر مقياس الحكم الأخلاقي على الساوك ؛ فهو حين يحلل فعلاً من الأفعال التي تتفق مع الواجب يريد الوصول إلى الأساس العقلي الخالص الذي تقوم عليه إمكانية هذا الفعل ، أي يريد الوصول إلى الملكية العقلية مصدر كل تشريع قبلي .

فيه . فحين يخاطر العقل العام في استخدامه للملكة الحكم الأخيرة وينأى بنفسه عن قوانين التجربة ومدرجات الحواس فإنه يقع وقوعاً ظاهراً في معميات وتناقضات مع نفسه ، ويردى على الأقل في عماء من البلبلة والغموض والاضطراب (٢٧) . أما في المجال العملي فإن ملكة الحكم تبدأ في إظهار مزاياها عندما يستبعد الفهم المشترك كل الدوافع الحسية من القوانين العملية . بل إنه [أى الفهم المشترك] سيعمد عندئذ إلى التدقيق في أحكامه ، إما لأنه يريد أن يحاسب ضميره وبعض مطالبه فيبالغ في الحساب فيما يتعلق بما ينبغي أن يعد خيراً ، وإما لأنه يريد أن يحدد قيمة الأفعال تحديداً تاماً بما يعود عليه هو نفسه بالفائدة ؛ وأهم من ذلك كله أنه يستطيع في الحالة الأخيرة أن يثبت في نفسه الأمل بأنه سيوفق من ذلك إلى مثل ما قد يرجو الفيلسوف أن يوفق إليه ، بل لقد يكون اطمئنانه من هذه الناحية أشد من اطمئنانه الفيلسوف ، ذلك لأن هذا الأخير لا يملك مبدأ آخر غير المبدأ الذي لديه ، ولكنه قد يتعرض في سهولة إلى إفساد حكمه بمجموعة من الاعتبارات الغريبة التي لا تتصل بصميم الموضوع وإلى الزينغ به عن الاتجاه المستقيم . أليس أدنى للصواب إذن أن نقف في الأمور الأخلاقية عند حكم العقل المشترك وألنلجأ إلى الفلسفة إلا في أقصى الحالات لنجعل نظام الأخلاق أتم وأوضح ، ونبسط القواعد المتعلقة به بطريقة تجعلها أكثر صلاحية للاستعمال (وأكثر من ذلك صلاحية للمناقشة) لا لكي

(٢٧) هذا هجوم موجه إلى المذاهب التي يسميها كانت بالمذاهب الدجماطيقية (أى الاعتقادية اعتقاداً متمماً دون أساس من التجربة ودون إخضاع العقل للنقد المنظم) التي تقع في هذه الأخطاء حين تأخذ الظواهر على أنها أشياء في ذاتها وحين تدعى المعرفة بموضوعات تتعدى بطبيعتها حدود التجربة — هذه المذاهب جميعاً في حاجة إلى « محكمة » يعقدها لها العقل الخالص ليميز مطامعها العادلة من مطامعها الباطلة ، ويجرى عليها أحكامه النقدية وفقاً لقوانينه الأبدية التي لا تتغير . فليس النقد الكائن في نهاية المطاف إلا دعوة للإنسان إلى أن يحاول معرفة ذاته من جديد ، ويدرك حدودها وطاقاتها ، ويميز ما يستطيع مما لا يستطيع ، أى إلى التواضع في أصلدق معانيه (راجع المقدمة الأولى لنقد العقل الخالص) .

نحيد بالفهم الإنساني المشترك ، حتى من وجهة النظر العملية ، عن بساطته السعيدة ، أو نسلك به عن طريق الفلسفة طريقاً جديداً في البحث والتعليم ؟ إن البراءة شيء رائع حقاً ، غير أنه مما يدعو للأسف أنها لا تحسن المحافظة على نفسها وأنها تتعرض بسهولة للمغريات . ولذلك كانت الحكمة نفسها - وهي التي تكمن فيما يأتي الإنسان وما يدع من أفعال أكثر مما تكمن في المعرفة ؛ في حاجة إلى العلم ، لا لكي تزود منه ، بل لكي تضمن لأوامرها الذبوع والاستمرار . إن الإنسان عندما يواجه كل أوامر الواجب التي يصورها له العقل جديرة بكل إكبار يحس في نفسه مقاومة شديدة تتمثل في حاجاته وميوله التي يتلخص إشباعها جميعاً لديه في كلمة السعادة . ثم يصدر العقل أوامره في إصرار غير متنازل للنزعات عن شيء ، وفي نفس الوقت بنوع من الإغضاء من شأن تلك المطامح المتهورة التي تبدو في ظاهرها مشروعة والتحقيق منها (والتي لا يكاد يفلح أمر ما في إبطالها) .

من ذلك يتولد ديالكتيك طبيعي ، أو نزعة إلى مغالطة قوانين الواجب المحكمة بالباطل ، والتشكيك في صلاحيتها أو على الأقل في نقائها وإحكامها ، وجعلها ملائمة ما أمكن لرغباتنا وميولنا ، أي إفسادها من أساسها والقضاء على كل مالها من جدارة ، الأمر الذي لا يستطيع العقل العمل في نهاية المطاف أن يحبذه .

وهكذا يدفع العقل الإنساني المشترك ، لا عن حاجة إلى التأمل النظري (لا تعتريه أبداً ما بقي مكتفياً بكونه عقلاً سليماً) بل عن دوافع عملية بحثية ، إلى الخروج من دائرته والسير خطوة في حقل فلسفة عملية ، لكي يحصل هناك على معلومات وتوجيهات واضحة تتعلق بمصدر مبدئها وبالتحديد السليم لهذا المبدأ ، ومعارضة المسلمات التي تقوم على الحاجة والميل ، حتى يتيسر له أن ينتزع نفسه من المطامح المتعارضة التي تواجهه من كلا الجانبين ، ولا يخاطر بإضاعة كل المبادئ

الأخلاقية الأصيلة عن طريق اشتراك المعنى (١) الذى يمكن أن يقع فيها بسهولة . وهكذا ينشأ فى استعمال العقل العمل المشترك ، عند ما يهذب نفسه ، ودون أن يلاحظ ذلك ، ديالكتيك يجبره على أن يلتمس العون من الفلسفة ، تماماً كما يحدث له فى الاستعمال النظرى ، ولن يتيسر له لا فى الحالة الأولى ولا فى الحالة الثانية أن يجد الراحة إن لم يجدها فى نقد واف لعقلنا .

(١) أى احتمال اللفظ معنيين أو أكثر .

القِسْمُ الثَّانِي

الانتقال من الفلسفة الأخلاقية الشعبية إلى ميتافيزيقا الأخلاق

الانتقال من الفلسفة الأخلاقية الشعبية إلى ميتافيزيقيا الأخلاق

إذا كنا حتى الآن قد استخلصنا تصوراتنا عن الواجب من الاستعمال المألوف لعقلنا العملي ، فلا ينبغي أن نستنتج من ذلك أننا تناولناه تناول تصور تجريبي (٢٨) . بل الأولى من ذلك أننا نلاقى ، حين ننتبه إلى تجربة ما يأتية الناس وما يدعون من ألوان السلوك ، شكوى كثيرة ، وباعترافنا نحن عادلة ، من أن المرء لا يستطيع أن يسوق أمثلة مؤكدة عن نية السلوك عن شعور بالواجب ، وأنه إن تكن هناك بعض الأفعال التي تحدث بما يتفق وما يأمر به الواجب ، فإن ذلك لا يمنع من الشك فيما إذا كانت قد حدثت حقاً عن شعور بالواجب وفيما إذا كانت تحتوى تبعاً لذلك على قيمة أخلاقية (٢٩) . ولذلك وجد في جميع الأزمان فلاسفة أنكروا حقيقة هذه النية في الأفعال الإنسانية إنكاراً تاماً ونسبوا كل شيء إلى الأثرة المتفاوتة الحدة ، ولكن ذلك لم يجعلهم يرتابون في صحة التصور الأخلاقي ، بل لقد تحدثوا والحزن يملأ أفئدتهم عن ضعف الطبيعة البشرية وعدم صفائها ، هذه الطبيعة البشرية التي تبلغ حقاً من النبل مبلغاً يجعلها تضع فكرة

(٢٨) يظل العقل عقلاً ، أى ملكة مستقلة عن التجربة ، حتى في استعماله الشائع المألوف . وقد أدى التحليل السابق في القسم الأول إلى استخلاص فكرة الواجب ، واعتبارها مبدأ لجميع الأحكام الأخلاقية لا مجرد معطى من بين معطيات وجدانية أخرى .

(٢٩) أى أن الأفعال التي يحدث لها أن تتفق مع الواجب دون أن يكون الإنسان قد أدّاها عن شعور بالواجب أفعال مشروعة لأفعال أخلاقية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، وإذا كانت خيرة بنصّها فليست خيرة بروحها .

كهذه جديرة بالاحترام قاعدة تركز عليها ، كما يجعلها في الوقت نفسه تبلغ من الضعف مبلغاً يجعلها تعجز عن اتباعها فلا تستعمل العقل ، الذي كان ينبغي أن يشرع لها القوانين ، إلا لكي يهتم بتحقيق ميولها ، سواء أخذت هذه الميول مفردة ، أو أخذت على أفضل تقدير في مجموعها ، بالتقريب بين بعضها البعض ما أمكن ذلك .

والواقع أنه يستحيل استحالة مطلقة أن نجد عن طريق التجربة وبيقين تام حالة واحدة قامت فيها مسلمة فعل من الأفعال متفق مع الواجب ، على مبادئ أخلاقية وعلى تصور للواجب فحسب . فقد يتفق لنا حقاً في بعض الأحيان ، برغم الامتحان الأدق لأنفسنا ، ألا نجد شيئاً على الإطلاق كان يمكن أن يبلغ من القوة مبلغاً يدفعنا معه إلى إتيان هذا الفعل الخيّر أو ذاك أو على الإقدام على هذه التضحية الكبيرة أو تلك دون أن يصدر عن المبدأ الأخلاقي للواجب ؛ غير أننا لانستطيع أن نستنتج من ذلك بما لا يدفع الشك أنه لم يكن هناك حقاً دافع خفي من دوافع الأثرة ، تستر تحت سراب تلك الفكرة وكان هو العلة الحقيقية التي عينت الإرادة وأننا نشاء إلا أن نملئ أنفسنا بدافع أكثر نبلاً ندعيه لأنفسنا زوراً بينما نحن في الواقع لانستطيع أبداً ، لو امتحنا أنفسنا في سبيل ذلك أشق امتحان ، أن نصل إلى الدوافع المستترة ، ومرد ذلك إلى أننا حين نكون بصدد الكلام عن القيمة الأخلاقية ، لا نهتم بالأفعال التي يراها الإنسان ، بل بالمبادئ الباطنة التي قامت عليها والتي لا يمكن الإنسان أن يراها .

إن الذين يسخرون من الأخلاق كلها كما لو كانت محض خرافة نسجها الخيال الإنساني الذي يتجاوز حدود نفسه بالغرور ، لا يمكن أن يسدى إليهم الإنسان خدمة أكثر موافقة لهواهم من التسليم لهم بأن تصورات الواجب (بمثل ما يحلو للإنسان ، طلباً للراحة ، أن يقنع نفسه بأن الأمر كذلك بالنسبة لسائر التصورات) يجب أن تستنبط من

التجربة وحدها ؛ فهذا الاعتراف يتيح لهم الإنسان نصراً محققاً (٣٠) .
أريد أن أسلم ، بدافع من المحبة للإنسان ، أن معظم أفعالنا تنفق
مع الواجب ؛ غير أن الإنسان حين ينظر عن كثب إلى ما تنطوي عليه
وما تهدف إليه ، فإنه يصطدم في كل مكان بالنفس العزيزة التي تطل
دائماً برأسها وعليها تستند مقاصد هذه الأفعال ، لا على الأمر الصارم
لِلواجب ، الذي كثيراً ما يتطلب من الإنسان إنكار الذات ، ولا يحتاج
المرء إلى أن يكون بالضرورة عدواً للفضيلة ، بل يكفي أن يكون مراقباً
موضوعي النظرة (*) ، لا يأخذ الرغبة الجارفة إلى الخير من فوره مأخذ
الخير الحقيقي ، أقول لا يحتاج الإنسان إلى ذلك لكي يتسنى له
(وبالأخص حين تتقدم به السن ويكتسب ملكة الحكم التي أنضجتها
التجربة وزادت الملاحظة من حدتها) في لحظات معينة أن يراوده
الشك فيما إذا كانت هناك بالفعل فضيلة حقة في هذا العالم . وهنا
لا يستطيع شيء أن يقينا من السقطة التامة عن أفكارنا عن الواجب
ويحفظ في نفوسنا الاحترام المتين لقانونه إن لم يكن ذلك هو الاقتناع
الواضح بأنه ، حتى لو لم توجد أبداً أفعال انبثقت من هذه المنابع
الصافية ، فإن الأمر هنا لا يدور بحال من الأحوال حول ما إذا
كان هذا الفعل أو ذاك قد حدث ، بل يتعلق بأن العقل بذاته ، مستقلاً
عن كل الظواهر ، يأمر بما ينبغي أن يحدث وأن هناك بالتالي أفعالا
لعل العالم لم يضرب لها أدنى مثال حتى هذه اللحظة ولعله أن يشك كل
الشك في إمكان القيام بها ويبني كل شيء على التجربة ومع ذلك

(٣٠) يعتبر كانت النزعة التجريبية الخالصة عدواً للأخلاق كما هي عدو العلم ، لأنها تلغي
أو تنكر شروط كل يقين موضوعي كما تشكك في وجود القوانين الأولية المستقلة عن التجربة . ومع
ذلك فعليا ألا ننسى أنه لولا النزعة التجريبية الإنجليزية (وبخاصة عند هيوم) التي أيقظته ، على حد
تعبيره ، من سباته الاعتقادي فنهض يرد عليها ويثبت إمكانية المبادئ القبلية الضرورية لما قامت
لنقده قائمة .

(*) حرفياً : بارد الدم .

فهى أفعال أمر بها العقل أمراً لا رجعة فيه ، وأن الوفاء الخالص فى الصداقة على سبيل المثال أمر لا ينفك كل إنسان مطالباً به حتى لو لم يوجد على ظهر الأرض حتى الآن صديق وفى واحد ، ذلك لأن هذا الواجب بما هو واجب على الإطلاق متضمن قبل كل تجربة فى فكرة العقل الذى يحدد الإرادة عن طريق مبادئ أولية .

فإذا أضفنا إلى هذا أننا إذا أردنا ألا نجرد تصور الأخلاق من كل صديق ومن كل علاقة بموضوع من الموضوعات الممكنة ، فإننا لا نستطيع أن ننازع فى أن قانونه يبلغ فى دلالاته من الاتساع ما يحتم صلاحيته لا بالنسبة للناس وحدهم بل بالنسبة لكل كائن عاقل على الإطلاق ولا تحت شروط عرضية وباستثناءات معينة فحسب بل صلاحية ضرورية مطلقة ، ومن هذا يتضح أنه ما من تجربة على الإطلاق يمكنها أن تسمح لنا حتى بمجرد استنتاج مثل هذه القوانين الضرورية . إذ بأى حق يمكننا أن نضع موضع الاحترام المطلق ونجعل قاعدة عامة لكل طبيعة عاقلة شيئاً ربما لا يصح إلا تحت الشروط العرضية للإنسانية ؟ وكيف يتسنى لنا أن نعد القوانين التى تحدد إرادتنا ، قوانين لتحديد إرادة الكائن العاقل على الإطلاق ، وألا نعدّها قوانين صالحة لنا حتى تكون كذلك ، إن كانت قوانين تجريبية فقط ولم تكن قوانين قبلية محضة تنبع عن عقل خالص ولكنه عملي ؟

وليس فى مقدور الإنسان فضلاً عن ذلك أن يسيء إلى الأخلاق إساءة أبغ من محاولة استخلاصها من أمثلة تجريبية . ذلك لأن كل مثل يقدم لى عنها ينبغى أن يحكم عليه هو نفسه قبل ذلك وفقاً لمبادئ الأخلاق ، لكى نتبين إن كان جديراً بأن يعد مثلاً أصيلاً ، أعنى أنموذجاً ؛ ولكن من المحال عليه أن يعطينا بادئ ذى بدء تصور الأخلاق . إن قديس الإنجيل نفسه ينبغى أن يقارن بالمثل الذى لدينا

عن الكمال الخلقى قبل أن نصفه بأنه كذلك (٣١) ؛ وفضلاً عن ذلك فإنه يقول عن نفسه : كيف تدعونني (وأنا الذي ترونه) خيراً ؟ لا أحد خيراً (أنموذج للخير) سوى الله الواحد (الذي لا ترونه) . ولكن من أين لنا بتصور الله بوصفه الخير الأسمى (٣٢) ؟ إنه لم يأتنا إلا من الفكرة التي يرسمها العقل قهلياً عن الكمال الخلقى ويربطها بتصور إرادة حرة ربطاً لا انفصام له . إن المحاكاة لا مكان لها في مجال الأخلاق ؛ والأمثلة تفيد في الحفز والتشجيع فحسب ، أي أنها تخرج إمكان القيام بتنفيذ ما يأمر به القانون من دائرة الشك ؛ إنها تقرب للعيان ما تعبر عنه القاعدة العملية تعبيراً عاماً ولكنها لا يمكن أن تبرر أبداً أن يطرح الأصل الحقيقي ، الذي يستقر في العقل ، جانباً ويهتدى المرء بالأمثلة .

فإذا صح القول بعدم وجود مبدأ أعلى أصيل للأخلاق يقوم بالضرورة على العقل الخالص وحده مستقلاً عن كل تجربة ، فإنني أعتقد أنه لن يكون هناك ما يدعو حتى للسؤال عما إذا كان من الخير أن نعرض هذه التصورات عرضاً عاماً (مجرداً) على نحو ما هي موجودة قهلياً مع جملة المبادئ المتصلة بها ، على فرض أن المعرفة (الجديرة بهذه الكلمة) ينبغي أن تفرق عن المعرفة المشتركة وأن تحمل اسم المعرفة الفلسفية . ولكن يبدو أن هذا السؤال لا غنى عنه في زماننا هذا . ذلك لأننا إن جمعنا الأصوات لنعرف ما يقف منها في صف المعرفة العقلية الخالصة النقية من كل تجربة ، وبالتالي ميتافيزيقا الآيين*)

(٣١) يذهب كانت في كتابه « الدين في حدود العقل البسيط » إلى أن نحسد المبدأ الخير في شخص ابن الله إنما هو نتيجة لحاجة الإنسان إلى التعبير عن فكرة الجمال الأخلاقي الخالص في صورة مثل أعلى . ولكن هذه الفكرة نفسها هي التي تضيء على المثل الأعلى قيمته الأخلاقية العالية .

(٣٢) يميز كانت بين الخير الأسمى الأصلي وبين الخير الأسمى المشتق عنه . فالله هو الخير الأسمى الأصلي ، وهو بهذه المنابة علّة الخير الأسمى المشتق ، أو أفضل العوالم ، الذي ينبغي أن يسود فيه الاتفاق التام بين الفضيلة والسعادة .

(*) الآيين : العادات والآداب وأنواع السلوك المرعية تقليداً .

وما يختار منها الفلسفة العملية الشعبية ، فإننا سرعان ما نخمن أى الكفتين هى الراجحة فى الميزان .

إن الهبوط إلى التصورات الشعبية أمر محمود حقاً ، إذا تيسر قبل ذلك أن نرتفع إلى مبادئ العقل الخالص ونبلغ من ذلك مبلغاً يرضينا لإرضاء تاماً . ومعنى هذا أن نؤسس مذهب الأخلاق أولاً على الميتافيزيقا فإذا رسخ بنيناها عمدنا بعد ذلك إلى تسييرها بالتناول الشعبي . أما أن نسمح بذلك منذ البحث الأول ، الذى تثوقف عليه صحة المبادئ ، فأمر بالغ الخلف والاستحالة . إن الأمر لا يقتصر على أن هذه العملة لن تستطيع أن تزعم لنفسها شرف فلسفة شعبية حقيقية فحسب ، وهو شرف نادر عزيز المنال ، إذ ليس من الفن فى شىء أن يكون الإنسان مفهوماً لعامة الناس حين يضحى بكل عمق فى التفكير ؛ بل إنه لن ينتج عنها غير خليط يثير الاشمئزاز ، خليط من الملاحظات التى التقطت باليمين والشمال ومن مبادئ أنصاف العقول ، يرتع فيه أصحاب العقول الضحلة ، وينعمون ، لأنهم يحتاجون إليه فى هذرهم اليومي ، ولا يجد فيه ذوو البصيرة إلا الاضطراب الذى لا يملكون فى سخطهم عليه وعجزهم مع ذلك عن حماية أنفسهم منه إلا أن يحولوا أعينهم عنه ؛ وإذا كان هناك فلاسفة ينفذون بأبصارهم خلال هذا السراب الخادع فإنهم لا يجدون مع ذلك من يصغى السمع إليهم إلا قليلاً ، حين يحذرون بعض الوقت من الشعبية المزعومة ويتبينون أنه لا يتسنى للإنسان أن يكون شعبياً بحق حتى يحصل أنظاراً معينة ويصل إلى آراء محددة .

حسب الإنسان أن يتأمل المحاولات التى وضعت فى الأخلاق وفقاً لذلك الذوق المفضل ، وسرعان ما سيجد القدر الخاص للطبيعة الإنسانية (وكذلك بين حين وآخر فكرة طبيعة عاقلة على الإجمال) توصف تارة بالكمال وتارة أخرى بالسعادة ، وتسمى هنا عاطفة أخلاقية وهناك مخافة الله ، من هذا شىء ومن ذلك شىء آخر ، والكل

في خليط عجيب ، دون أن يخطر للإنسان أن يسأل نفسه إن كان عليه أن يبحث في المعرفة بالطبيعة الإنسانية (التي لا نستطيع أن نستمدّها إلا من التجربة وحدها) عن مبادئ الأخلاق ، وحين لا يجد أن الأمر كذلك ، وأن هذه المبادئ قبلية بحته ، خالصة من كل عنصر تجريبي ، وأنه لا يمكن أن نجدها أو نجد أقل جزء منها إلا في تصورات العقل الخالصة لا في أي موضع آخر ، عندئذ لا يخطر له أن يصمم على أن يعزل هذا المبحث عزلاً تاماً بوصفه فلسفة عملية بحته أو (إذا جاز لنا أن نستعمل اسماً ساءت سمعته) بوصفه ميتافيزيقاً (*) أخلاق ، فيصل بها ، مستقلة بذاتها ، إلى أقصى درجات تمامها وأن يسأل الجمهور ، الذي يطالب بالتناول الشعبي ، الصبر إلى نهاية هذه المهمة .

ولكن ميتافيزيقا الأخلاق هذه ، المستقلة استقلالاً تاماً ، والتي لا تختلط بالأنثروبولوجيا [بعلم الإنسان] ولا باللاهوت ، لا بالفيزياء ولا بما فوق الفيزياء (٣٣) ، وأقل من ذلك اختلاطها بالخواص الحفية (التي يمكن أن نسميها تحت الفيزيائية) أقول إن هذه الميتافيزيقا ليست فحسب مقوماً لا غنى عنه لكل معرفة نظرية للواجبات محددة تحديداً أكيداً ، بل هي كذلك في الوقت نفسه أمر مرغوب فيه على أقصى درجة من الأهمية لأجل إتمام تعليماتها إتماماً فعلياً ، ذلك لأن تصور الواجب والقانون الأخلاقي بوجه عام تصوراً خالصاً غير مختلط بأية

(*) يستطيع المرء ، إذا شاء ، (على نحو ما يفرق بين الرياضة البحتة والرياضة التطبيقية ، وبين المنطق البحت والمنطق التطبيقي) أن يفرق بين الفلسفة البحتة للأخلاق (ميتافيزيقا الأخلاق) وبين الفلسفة التطبيقية لها (أي المطبقة على الطبيعة الإنسانية) . بفضل هذه التسمية يذكر الإنسان على الفور بأن المبادئ الأخلاقية لا ينبغي لها أن تؤسس على الخصائص المتعلقة بالطبيعة الإنسانية بل ينبغي أن تكون قائمة بذاتها على نحو قبي ، وأنه ينبغي أن تستنبط من مثل هذه المبادئ قواعد عملية تصلح لتطبيقها على الطبيعة الإنسانية ، كما تصلح لكل طبيعة عاقلة .

(٣٣) يريد كانت بما فوق الفيزياء (المهيافيزيقا) معرفة الموضوعات التي تقع خارج حدود التجربة .

إضافة غريبة من عوامل الإثارة التجريبية ، له على القلب الإنسانى ، عن طريق العقل وحده (الذى يدرك عندئذ لأول مرة أنه بذاته يمكن أيضاً أن يكون عقلاً عملياً) من الأثر ما يفوق فى قوته كثيراً سائر الدوافع (*) التى يمكن الإنسان أن يستمدّها من حقل التجربة . إنه فى وعيه بكرامته ليحتقر هذه الدوافع ويتمكن شيئاً فشيئاً من السيطرة عليها ؛ وفى مقابل ذلك نجد أن مذهباً مختلطاً فى الأخلاق ، يتألف من دوافع مختلفة من العواطف والميول وفى الوقت نفسه من تصورات عقلية ، لا بد أن يجعل الوجدان يتذبذب بين دوافع لا تدرج تحت مبدأ من المبادئ قد يمكن بالمصادفة البحتة أن تؤدى إلى الخير وقد تقود فى معظم الأحيان إلى الشر .

يتبين مما سبق بوضوح أن مقر جميع التصورات الأخلاقية ومصدرها قائمان بطريقة قبلية خالصة فى العقل ، سواء فى ذلك العقل الإنسانى المشترك والعقل التأملى المجرد الذى بلغ أقصى درجات التأمل

(*) بين يدى رسالة موجهة إلى من صاحب السعادة الفيلسوف الممتاز زولنسر Sulzer (يوهان جورج زولنسر ١٧٢٠-١٧٧٩ ينتمى إلى جماعة الفلاسفة الشعبين . أهم أعماله كتابة عن النظرية العامة للفنون الجميلة . المترجم) يسألنى فيه : ماذا عسى أن يكون السبب فى كون مذاهب الفضيلة ، على ما فيها من أدلة مقنعة للعقل ، محدودة مع ذلك فى آثارها الفعلية . وقد تأخر ردى على هذا السؤال حتى أحشد له من الأسباب ما يجعل الإجابة عليه وافية . ليس هناك من سبب يمكن إعطاؤه لتعليل هذه الظاهرة إلا أن القائمين على تدريس هذه المذاهب لم يتفقوا اتفاقاً تاماً على التصورات التى يستخدمونها ولم يرتفعوا بها إلى درجة الصفاء الخلقى بها ، وبينما هم يحاولون أن يصلوا بها إلى أفضل حال ممكن فيحفزون الدوافع فى كل مكان إلى الخير الأخلاقى ، لكى يعملوا الدواء قوى الأثر ظاهر المفعول ، نجدهم بذلك يفسدونها . ذلك لأن أعمّ الملاحظات يبين لنا أنه إذا تصور الإنسان فعلاً من أفعال الاستقامة ، مجرداً من كل رغبة فى المنفعة أياً كانت فى هذا العالم أو فى عالم آخر ، تقوم به نفس ثابتة لا تؤثر عليها أقوى المغريات التى تتولد عن إحساس بالحاجة والضمك أو عن إغراء بمصلحة معينة ، وكيف أن مثل هذا الفعل يخلّف وراءه بمسافة بعيدة ويكسو بالظلام كل فعل مماثل كان الحافز عليه ، ولو بأقل درجة ممكنة ، دافع غريب ، كما يرتفع بالنفس ويستثير فيها الرغبة فى القيام بمثل ذلك الفعل . حتى الأطفال فى متوسط العمر يحسّون بهذا الانطباع ، ومن واجب المرّبين ألا يصوروا لهم الواجبات على غير هذه الصورة .

والتجريد (٣٤) ، وأنه لا يمكن استخلاصها [أى التصورات الأخلاقية] من أية معرفة تجريبية هى لهذا السبب معرفة عارضة ؛ وأن فى صفاء منشئها تكمن جدارتها التى تجعلها صالحة لأن تكون أسمى المبادئ العملية التى نهتدى بهديها ، وأتينا فى كل مرة نضيف إليها عنصراً تجريبياً إنما نسلها بالمقدار نفسه أثرها الأصيل ونجرد الأفعال من قيمتها المطلقة ؛ وأن الأمر لا يقتصر على أن يكون ضرورة قصوى تتطلبها الناحية النظرية فحسب ، حين نكون بصدد التأمل المجرد ، بل إن من أهم الأمور من الناحية العملية أن تستقى تصوراتها وقوانينها من منبع العقل الخالص ، وأن نقدمها نقية خالصة غير مختلطة بشئ ، بل نزيد على ذلك فنحدد مدى هذه المعرفة العقلية العملية التى هى مع ذلك معرفة خالصة ، أى كل طاقة العقل العملى (٣٥) ، وأن نتحاشى بذلك أن نجعل المبادئ متوقفة على الطبيعة الخاصة للعقل الإنسانى (٣٦) ، وذلك بقدر ما تسمح به الفلسفة التأملية ، وما قد تجد فى بعض الأحيان أنه أمر ضرورى لا غنى عنه ، [وأن نجعل فى اعتبارنا] أنه لما كان ينبغى للقوانين الأخلاقية أن تكون صالحة لكل كائن عاقل على الإطلاق ، فإن من الواجب أن تستنبط من التصور « الكلى » للكائن العاقل بوجه عام ، وأن نجعل كل أخلاق تكون فى حاجة إلى علم الأندروبولوجيا لتطبيقها على بنى الإنسان ، أول ما نجعلها مستقلة عن هذا العلم الأخير استقلالاً تاماً ، على أساس أنها فلسفة خالصة ، أى ميتافيزيقا (الأمر الذى يسهل صنعه فى هذا النوع من المعرفة النقية من كل خليط نقاء تاماً) موقنين ونحن نفعل ذلك أن من العبث ،

(٣٤) الفرق بين وضوح المعرفة بالمبادئ فى العقل الفاسى وبينه فى العقل المشترك فرق منطقي لا فرق واقعي .

(٣٥) وتلك هى المهمة التى يلقيها كانت على عاتق النقد .

(٣٦) بمعنى أن العقل الإنسانى ، الذى هو عقل متناه محدود الطاقة ، لا يمكنه أن يعرف من الموضوعات إلا ما كان داخلها فى إطار العيان الحسى Anschauung ، ولذلك كان من الواجب عليه أن يصوغ مبادئه بحيث تكون صالحة للتطبيق فى مجال التجربة .

إذا لم تكن لدينا مثل هذه الميتافيزيقا ، لا أقول أن نحدد على وجه الدقة للحكم التأملى العنصر الأخلاقى للواجب فى كل ما يطابق الواجب ، بل إنه سيكون من المستحيل ، حتى فى مجال الاستعمال العملى الشائع المشترك ، وبالأخص فيما يتصل بالتعليمات الخلقية ، أن نؤسس الأخلاق على مبادئها الحقة ونوجد بذلك طبائع أخلاقية خالصة ونبشها فى الضمائر لتحفزها على السعى إلى أقصى خير ممكن فى هذا العالم .

بيد أنه لكى نخطو فى هذا البحث لا من الحكم الأخلاقى المشترك (الذى يستحق هنا كل نقد) إلى الحكم الفلسفى ، كما حدث فى موضع آخر من هذا الكتاب (٣٧) ، بل من فلسفة شعبية ، لا تتجاوز فى سيرها النقطة التى تستطيع أن تصل إليها بالتلمس مستعينة بالأمثلة ، إلى الميتافيزيقا (التى لا تدع شيئاً تجريبياً يوقنهما عن سيرها) التى تستطيع فى كل الأحوال ، إذ يكون من واجبها أن تحصر كل ما يندرج تحت المعرفة العقلية من هذا النوع ، أن تصعد إلى المثل (٣٨) ، هناك حيث تتخلى الأمثلة [التجريبية] نفسها عنا (أقول إن علينا لكى نخطو فى هذا البحث خطوات طبيعية أن نتبع الملكة العملية للعقل ابتداء من القواعد العامة التى تحددها ، إلى النقطة التى ينبثق عندها تصور الواجب منها وأن نعرض للحديث عنها عرضاً واضحاً .

(٣٧) أى فى القسم الأول من الكتاب .

(٣٨) يصرّح كانت فى كتابه « نقد العقل الخالص » (الديالكتيك الترنسندنتالى ؛ المثل بوجه عام ، الكتاب الأول ، الفقرة الأولى ، ص ٣٤٨ وما بعدها) بأنه أخذ كلاماً « المثل » Ideen عن أفلاطون ليدلّ بها على تصورات العقل Vernunft التى تتجاوز تصورات الفهم Verstand والتى لا يوجد من الموضوعات ما يطابقها فى التجربة تمام المطابقة . « إن المثل عنده (أى عند أفلاطون) صور أولى للأشياء نفسها ، وليست مجرد مبادئ لنجارب ممكنة ، مثل المقولات » . فإذا أردنا أن نبحث فى المجال العملى عن مثال للفعية فى صورة إنسان يعيش على الأرض فإننا مهيئون ونطيل البحث عنه عبثاً ، ولا مفرّ لنا من أن نتصوره بالعقل وحده ، وأن نجعل منه نموذجاً أول Prototypون نحتذى به فى أفعالنا ، ومعيّاراً نقيس عليه أحكامنا الأخلاقية . وليس معنى ذلك أن المثل خرافات ينسجها العقل ، بل إنها تتمتع بواقعية حقيقية .

كل شيء في الطبيعة يخضع لقوانين. الكائن العاقل وحده هو الذى يملك المقدرة على السلوك بحسب تصور القوانين ، أى بحسب مبادئ ، أو بعبارة أخرى هو الكائن الذى يملك الإرادة لذلك . ولما كان العقل مطلوباً لأجل استنباط الأفعال من القوانين ، فليست الإرادة سوى عقل عملي . وإذا كان العقل بغير نزاع هو الذى يعين الإرادة ، فإن الأفعال التى تصدر عن مثل هذا الكائن ، والتى تعرف من الناحية الموضوعية بأنها ضرورية ، هى كذلك من الناحية الذاتية أفعال ضرورية . أى أن الإرادة ملكة اختيار ذلك الفعل وحده الذى يعرف العقل ، مستقلاً عن الميول والنوازع ، إنه ضرورى من الناحية العملية أى أنه خير . فإذا لم يتمكن العقل وحده من تعيين الإرادة تعييناً كافياً ، فمعنى هذا أن الإرادة ما تزال تخضع لشروط ذاتية (أو لبعض الدوافع) التى لا تتفق دائماً مع الشروط الموضوعية ؛ وبالجمله فإنه إذا كانت الإرادة فى ذاتها لا تتفق مع العقل اتفاقاً تاماً (كما هو الحال مع بنى الإنسان) فإن الأفعال التى تعرف من الناحية الموضوعية بأنها أفعال ضرورية تكون عندئذ من الناحية الذاتية أفعالاً عارضة ، ويسمى تعيين مثل هذه الإرادة بمقتضى قوانين موضوعية إلزاماً (٣٩) ؛ أى أن العلاقة التى تربط القوانين الموضوعية بإرادة لم يتمكن منها الخير تماماً يمكن التعبير عنها بأنها تعيين إرادة كائن عاقل بوساطة مبادئ عقلية حقاً ، ولكن لا تستطيع هذه الإرادة بطبيعتها أن تطيعها بالضرورة . إن تمثل مبدأ موضوعي ، من حيث أنه ملزم للإرادة ، يدعى أمراً (عقلياً) ، والصورة التى يصاغ فيها هذا الأمر يطلق عليها الأمر المطلق .

كل الأوامر الأخلاقية المطلقة يعبر عنها بفعل « يجب » وتدل بذلك

(٣٩) لا تصبح الضرورة التى تميز القانون الأخلاقى إلزاماً إلا بالنسبة لكائنات تتحدد إرادتها بالدوافع الحسية .

على علاقة قانون موضوعي للعقل بإرادة ما ، هي بحسب تكوينها الذاتي لا تعين بالضرورة بوساطة هذا القانون (إلزام) . إنها [أى الأوامر المطلقة] تقول إن من الخير الإقدام على فعل شيء أو اجتنابه ، غير أنها توجه هذا القول لإرادة لا تقدم دائماً على فعل شيء لأنها تصورت أن من الخير الإقدام على فعله . ولكن الفعل يكون من الناحية العملية خيراً إذا كان يعين الإرادة عن طريق تصورات العقل ، وبالتالي إذا كان لا يصدر عن أسباب ودوافع ذاتية بحتة ، لها دلالتها بالنسبة لهذا الشخص أو ذاك ، بوصفها مبدأ من مبادئ العقل يصلح لكل إنسان (*) .

إن الإرادة الخيرة التي بلغت من ذلك أوفى درجة ستظل خاضعة لقوانين (الخير) الموضوعية ، ولكننا لن نستطيع من أجل ذلك أن نصورها كما لو كانت ملزمة بالإقدام على أفعال مطابقة للقانون ، ذلك لأنها من تلقاء نفسها ، وبمقتضى تكوينها الذاتي ، لا يمكن تحديدها إلا عن طريق تصور الخير . وهذا هو السبب في أن الأوامر الأخلاقية المطلقة لا تنطبق على الإرادة الإلهية ولا على الإرادة المقدسة

(«) تبعية ملكة الاشتهااء للإحساسات يدعى ميلاً ، وهكذا يدل الميل دائماً على الحاجة . أما تبعية إرادة يمكن تحديدها بطريقة عارضة لمبادئ العقل فيدعى منفعة Interesse . هذه المنفعة لا وجود لها إذن إلا في إرادة تابعة ، لا تتفق دائماً من تلقاء نفسها مع العقل ، ولا يمكن الإنسان أن يتصور وجود المنفعة في الإرادة الإلهية . ولكن الإرادة الإنسانية يمكنها كذلك أن تجد منفعة في شيء ما ، دون أن تحتاج من أجل ذلك إلى أن تصدر في فعلها عن منفعة . أما الشطر الأول من هذا التعبير فيدل على المنفعة العملية من الفعل ، وأما الثاني فيدل على المنفعة الباثولوجية (العاطفية الإحساسية) التي يجدها المرء في موضوع الفعل . الأول يبين فحسب تبعية الإرادة لمبادئ العقل في ذاته ، والثاني يبين تبعية الإرادة لمبادئ العقل الذي يوضع في خدمة الميل ، إذ أن العقل حينئذ لا يقدم غير القاعدة العملية التي نوضح كيفية إشباع حاجة الميل . فأما في الحالة الأولى فإن الفعل هو الذي يهمني ، وأما في الحالة الثانية فيهمني موضوع الفعل (من حيث إنه ممتع لي) . وقد رأينا في القسم الأول من هذا الكتاب أنه ينبغي علينا ، عندما ننظر في فعل تتم الإقدام عليه بدافع من الواجب ، ألا نلتفت إلى المنفعة المرتبطة بموضوع الفعل ، بل أن نجعل في اعتبارنا فحسب المنفعة التي ترتبط بالفعل نفسه وبمبدئه العقلي (أى القانون) .

بوجه عام ؛ إن فعل يجب يكون هنا في غير مكانه الصحيح ، لأن فعل الإرادة يتفق من تلقاء ذاته اتفاقاً ضرورياً مع القانون . لذلك كانت الأوامر الأخلاقية المطلقة مجرد صيغ شكلية للتعبير عن علاقة القوانين الموضوعية للإرادة بوجه عام بالنقص الذاتي في إرادة هذا الكائن العاقل أو ذاك ، أى في إرادة الإنسان .

كل الأوامر الأخلاقية تصدر أوامرها إذن بطريقة شرطية أو بطريقة مطلقة (٤٠) . تلك تمثل الضرورة العملية لفعل ممكن بوصفه وسيلة لبلوغ شيء آخر يريده الإنسان (أو من الممكن أن يريده) . والأمر المطلق هو الذى يعبر عن فعل مطلوب لأجل ذاته ، لا تربطه صلة بهدف آخر ، وضرورى ضرورة موضوعية .

لما كان كل قانون عملي يصور فعلاً ممكناً بوصفه خيراً وبالتالي ضرورياً بالنسبة لذات يمكن أن تحدد بالعقل تحديداً عملياً ، فإن جميع الأوامر الأخلاقية المطلقة صيغ شكلية يتم بها تحديد الفعل الذى يكون فعلاً ضرورياً بمقتضى مبدأ إرادة خيرة على نحو من الأنحاء . فإذا كان الفعل خيراً لمجرد أنه وسيلة لتحقيق شيء آخر ، فإن الأمر المطلق يكون عندئذ أمراً شرطياً أما إذا تصورناه بوصفه خيراً في ذاته ، وبالتالي ضرورياً في إرادة تكون في ذاتها مطابقة للعقل ، كمبدأ لتلك الإرادة ، فإنه يكون عندئذ أمراً مطلقاً .

الأمر المطلق إذن يبين لى ما هو الفعل الخير الذى يمكننى القيام به ، كما يصور لى القاعدة العملية المتعلقة بإرادة لا تبادر بالإقدام على فعل لأنه خير ، إما لأن الذات لاتعرف دائماً أنه خير ، وإما

(٤٠) توصل كانت إلى هذه التفرقة في كتابه « دراسة عن وضوح مبادئ الدين الطبيعى والأخلاق (١٧٦٤) » وذلك خلال نقده لفكرة الإلزام عند فولف وأتباعه ، فقد ميّز بين الضرورة الإشكالية ، أى ضرورة أداء شيء باعتباره وسيلة لتحقيق غاية يريدها الإنسان ، وبين الضرورة القانونية ، أى ضرورة أداء شيء باعتباره غاية دون التقيّد بشروط معينة .

لأن المسلمات التي تعتقد فيها ، حتى لو كانت تعرف أنه فعل خيّر ، قد تتعارض مع المبادئ الموضوعية لعقل عملي .

وعلى ذلك فإن الأمر الشرطي إنما يعبر فحسب عن أن الفعل يكون خييراً بالقياس إلى مقصد ممكن أو واقعي . فهو في الحالة الأولى مبدأ احتمالي عملي ، وهو في الحالة الثانية مبدأ تقريري عملي . والأمر المطلق الذي يعلن أن الفعل في ذاته يكون ضرورياً ضرورة موضوعية إذا كان غير مرتبط بأي مقصد ، أي إذا كان مجرداً عن كل هدف آخر ، يصلح لأن يكون مبدأ ضرورياً - عملياً (٤١) .

في وسع الإنسان أن يتصور أن كل ما لا يمكن تحقيقه إلا بفضل تدخل قوى كائن عاقل فحسب يمكن في الوقت نفسه أن يكون مقصد لإرادة ما ، ولهذا كانت مبادئ الفعل ، من حيث إنه يعد ضرورياً للوصول عن طريقه إلى هدف من الأهداف يمكن تحقيقه عن هذا السبيل ، لا حصر لها في واقع الأمر . كل العلوم تشتمل على جزء عملي يتكون من مسائل تفترض أن هدفاً من الأهداف ممكن التحقيق ، ومن أوامر أخلاقية تدلنا على كيفية الوصول إلى هذا الهدف . هذه الأوامر يمكن أن تسمى بوجه عام أوامر «البراعة» . أما السؤال عما إذا كان الهدف معقولاً و«خييراً» فهو أمر لا يهمننا هنا في شيء . . . وإنما المهم عندنا الآن هو ما ينبغي علينا أن نصنعه لنصل إلى هذا الهدف . فالتعليمات التي ينبغي على الطبيب أن يتبعها لكي يشفي مريضه

(٤١) يطبق كانت على الأوامر الأخلاقية التعبيرات نفسها التي تبين الفروق بين الأحكام من جهة تطبيقها ؛ فالأحكام الاحتمالية *Problematisch* هي تلك الأحكام التي نسلّم فيها بإمكان التأكيد والنفي ، والأحكام التقريرية *assertorisch* هي التي يعتبر التأكيد والنفي فيها واقعيين ؛ والأحكام الضرورية *apodiktisch* هي التي يكون التأكيد والنفي فيها ضروريين . (راجع نقد العقل المحض ، التحليل المتعالي ، الكتاب الأول ، تحليل التصورات ، الفقرة الثانية ، الوظيفة المنطقية للمهم في الأحكام ، ص ١١٠ وما بعدها) .

شفاء تاماً ، والتعليمات التي يجب أن يلتزم بها مازج السموم لكي يميته ميتة مؤكدة ككلاهما من هذه الناحية متساويان في القيمة ، طالما كانت تعاليم كل منهما تؤدي إلى تحقيق هدفه على الوجه التام . وإذا كنا ونحن في شبابنا الباكر لا ندرى أى الأهداف ستعرض طريق حياتنا ، وجدنا الآباء حريصين على تلقين أبنائهم ألواناً متعددة من المعارف ، حرصهم على تعليمهم الحذق والمهارة في استخدام الوسائل المؤدية إلى تحقيق الأهداف التي قد يحلو لهم أن يسعوا إليها ، دون أن يكون في مقدورهم أن يقرروا إن كان أولادهم سيتخذونه حقاً هدفاً لهم في مستقبل حياتهم ، في حين أن من الممكن أن يصبح الهدف الذي يسعون إلى تحقيقه في يوم من الأيام ، ويبلغ حرص الآباء مبلغه بحيث نجدهم يهملون عادة تكوين أحكامهم عن قيمة الأشياء التي يجوز لهم أن يجعلوها هدفاً لهم في مستقبل حياتهم كما نجدهم يهملون تصحيح هذه الأحكام .

هنالك بالمثل هدف نستطيع أن نفترض وجوده وجوداً واقعياً عند جميع الكائنات الحية العاقلة (بقدر ما تنطبق الأوامر الأخلاقية عليها ، أعني بوصفها مخلوقات تعتمد على غيرها) ، وبالتالي بقصد لا يتوافر لديهم من ناحية الإمكان فحسب ، بل نستطيع أن نسلم تسليماً مؤكداً بأنه يتوافر لديهم جميعاً بمقتضى ضرورة طبيعية ، ونعني به مقصدهم إلى تحقيق السعادة . إن الأمر الأخلاقي الشرطي ، الذي يمثل الضرورة العملية للفعل بوصفها وسيلة لبلوغ السعادة ، هو أمر توكيدي . ولا يجوز أن نصوره كما لو كان مجرد أمر ضروري لاغنى عنه لتحقيق مقصد غير مؤكد وممكن فحسب ، بل ينبغي أن نعبر عن ضرورته لتحقيق مقصد يستطيع المرء أن يفترض وجوده على نحو يقيني وقبلي عند كل إنسان ، لأنه جزء من كيانه وطبيعته . وإذن ففي استطاعتنا أن نطلق على البراعة في اختيار الوسائل المؤدية إلى القدر

الأعظم من رفاهية الإنسان اسم الفطنة (*) بمفهوما الضيق . وهكذا يكون الأمر الأخلاقي المتعلق باختيار الوسائل المؤدية إلى تحقيق سعادتنا الشخصية ، ونعني به التعاليم التي توصي بها الفطنة ، أمراً شرطياً على الدوام ، وعندئذ لا يؤمر بالفعل أمراً مطلقاً ، بل بوصفه وسيلة لتحقيق مقصد آخر فحسب .

وهناك أخيراً أمر من شأنه أن يوصي مباشرة باتباع مسلك معين ، بغير أن يضع شرطاً لذلك أى مقصد آخر يمكن الوصول إليه عن طريق هذا المسلك . هذا الأمر مطلق . إنه لا يتعلق بمادة الفعل ولا يمكن أن يترتب عليه ، بل يتعلق بالصورة والمبدأ اللذين يترتب هو نفسه عليهما ، وما فيه من خير حق وإنما يكمن في النية التي كانت الباعث عليه ، كائنة ما كانت النتائج التي تترتب عليه . هذا الأمر يمكن أن نطلق عليه اسم الأمر الأخلاقي .

يمكن أن يميز الفعل الإرادي بمقتضى هذه المبادئ الثلاثة ، تمييزاً واضحاً عن طريق التفاوت في الإلزام الذي تفرضه على الإرادة . ولكي نجعل هذا التفاوت ملحوظاً ، فإنني أعتقد أنه ليس أنسب من تسميتها بحسب ترتيبها فنقول إما أن تكون قواعد للبراعة ، أو نصائح للفطنة ، أو أوامر (قوانين) للأخلاق . ذلك لأن القانون وحده هو الذي ينطوي على تصور ضرورة غير مشروطة ، موضوعية بحق ، وبالتالي صالحة صلاحية عامة ، ولأن الأوامر هي قوانين ينبغي على الإنسان طاعتها ، أى ينبغي عليه اتباعها ولو كانت مخالفة للميل مخالفة تامة ، أما إسداء

(*) تؤخذ كلمة الفطنة على معنيين ، فقد تسمى على المعنى الأول باسم الفطنة العالمية ، وقد تطلق على المعنى الثاني على الفطنة الخاصة . فالأولى هي براعة امرئ ما في التأثير على غيره من الناس بغية استخدامهم لتحقيق مقاصده . أما الثانية فهي التبصر الذي يجعله يوحد بين هذه المقاصد جميعاً بما يحقق منفعتهم الشخصية الباقية . هذه الفطنة الأخيرة هي التي ترد إليها في الحقيقة قيمة الفطنة الأولى ، ومن يكون فطناً على المعنى الأول ، دون المعنى الثاني ، يكون خير ما يقال عنه إنه شاطر وماكر ، ولكنه في مجموعه غير فطن .

النصح فقد ينطوى حقاً على الضرورة ، ولكنها ضرورة لا صحة لها إلا إذا كانت مقيدة بشرط ذاتي عارض ، تبعاً لما يعده هذا الإنسان أو ذاك من أسباب سعادته ؛ وعلى العكس من ذلك نجد الأمر الأخلاقي لا يحده أى شرط ، وهو من حيث إنه ضرورى ضرورة مطلقة ، وإن هذه الضرورة عملية أيضاً ، يمكن بحق أن يسمى أمراً . ونستطيع كذلك أن نطلق على أوامر النوع الأول اسم الفنية (أى المتعلقة بالفن) ، وأن نسمى أوامر النوع الثانى الأوامر العملية (*) (أو المتعلقة بالرخاء والصالح العام) ، وأوامر النوع الثالث بالأوامر الأخلاقية (أو المتعلقة بالسلوك الحر بوجه عام ، أى بالأخلاق) .

وهنا يبرز هذا السؤال : كيف تصبح جميع هذه الأوامر ممكنة ؟ هذا السؤال لا يريد أن يعرف طريقة تصور تحقيق الفعل الذ يحض عليه الأمر ، بل يطالب بمعرفة طريقة تصور الإلزام الإرادى فحسب ، الذى يعبر عنه الأمر فى صورة المهمة المطلوب تنفيذها . إن الأمر لا يحتاج إلى شرح خاص لبيان كيف يصبح أمر البراعة ممكناً . فمن يرد الغاية ، يرد كذلك (بقدر ما للعقل على أفعاله من تأثير حاسم) الوسيلة التى لا غنى عنها لتحقيق هذه الغاية ، والتى تقع فى حدود طاقته . هذه القضية ، فيما يتعلق بفعل الإرادة ، قضية تحليلية (٤٢) ، ذلك لأن إرادتى لموضوع ما بوصفه أثراً ينتج عن فعلى يفترض علتى سلفاً من حيث إننى علتة الفاعلة ، أعنى أنه يفترض استخدام الوسائل ، ويستنبط الأمر فكرة الأفعال الضرورية لبلوغ

(*) يبدو لى أن المدلول الحقيقى لكلمة عملى " Pragmatisch يمكن أن يحدد على هذا النحو أدق تحديد . فالواقع أن الجزاءات توصف بأنها عمالية إذا كانت لا تنبثق بوجه خاص من قانون الدول ، كما لو كانت قوانين ضرورية ، بل من الحرص على الصالح العام . وتوصف القصة بأنها عملية ، إذا جعلت قراءها أذكياء ، أى إذا علّمت الناس كيف يحصون على منفعتهم خيراً مما كان يفعل أسلافهم أو على الأقل بما لا يقل عنهم .

(٤٢) يؤكد كانت أهمية التمييز بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية . فالقضية التحليلية قضية لا يضيف فيها المحمول شيئاً إلى الموضوع ولا يزيد على أن يعبر عن تصور متضمن بالفعل فى =

هذه الغاية من فكرة الفعل الإرادى لهذه الغاية (ما من شك فى أن تحديد الوسائل الضرورية لإدراك هدف وضعته لنفسى يتطلب قضايا تركيبية ، ولكن هذه القضايا التركيبية لاتتعلق بمبدأ تحقيق فعل الإرادة ، بل بتحقيق الموضوع) . فإذا كان على ، لكى أقسم بحسب مبدأ معين خطأ مستقيماً إلى قسمين متساويين ، أن أرسم من طرفى هذا الخط قوسين دائريتين متقاطعتين ، فإن ذلك ما تلقننى إياه الرياضة بوساطة القضايا التركيبية وحدها ، أما إذا كنت أعرف أن هذا الفعل وحده هو الذى يمكن أن يتم عن طريقه الأثر المتصور ، وكنت إذا أردت أن يتحقق الأثر بتمامه ، أردت معه الفعل الذى يتطلبه ، فإن هذه القضية تكون عندئذ قضية تحليلية ؛ ذلك لأن تصورى لشيء بوصفه أثراً يمكن أن أتمه على نحو معين ، وتصورى لنفسى بالنظر إلى هذا الأثر ، فاعلاً له على النحو عينه ، كلاهما فى الحقيقة أمر واحد .

لو كان من الميسور إعطاء فكرة محددة عن السعادة ، لأمكن أن تتفق أوامر الفطنة اتفاقاً تاماً مع أوامر البراعة ولأمكن بالمثل التعبير عنها فى صورة قضايا تحليلية . إذ سيكون من المستطاع أن نقول هنا كما قلنا هناك إن من يرد الغاية يرد كذلك (بما يتفق بالضرورة مع العقل) الوسائل التى لاغنى عنها لبلوغها ، والتى تقع فى حدود قدرته . غير أن من سوء الحظ أن فكرة السعادة قد بلغت من عدم التحدد مبلغاً جعل كل إنسان ، على الرغم من رغبته فى أن يكون سعيداً ، يعجز عن

الموضوع ، مرتبط به عن طريق مبدأ الذاتية أو مبدأ عدم التناقض (مثال ذلك هذه القضية : جميع الأجسام ممتدة) . أما القضية التركيبية فهى القضية التى يضيف فيها المحمول شيئاً جديداً حقاً إلى الموضوع بحيث لايمكن استخلاصه من هذا الأخير بالتحليل (مثال ذلك هذه القضية : جميع الأجسام ذات ثقل وجميع الأحكام التى تقوم على التجربة) . والمشكلة الرئيسية التى يحاول النقد أن يحلها حلها هى هذه : كيف تصبح القضايا القبلية ممكنة ؟ (مثال ذلك هذه القضية : كل ما يحدث فلا بد له من سبب) أى كيف يستطيع العقل وإلى أى مدى يمكنه بذاته وبالاستقلال عن كل تجربة ممكنة أن يقيم بين التصورات علاقات تمدنا بمعارف جديدة . (راجع مقدمة الطبعة الثانية لنقد العقل الخالص ، ٤ ، الفرق بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية ، ص ٤٥) .

التعبير عما يشتهي وما يريد على الحقيقة بكلمات محددة ومتناسكة . والسبب في ذلك أن جميع العناصر التي تتألف منها فكرة السعادة عناصر تجريبية ، أى أنها يجب أن تستمد بأكملها من التجربة ، وأن فكرة السعادة يلزمها بالضرورة فكرة كل مطلق وقدر أعظم من الإحساس بالهناء في حالتى الراهنة والمستقبلية على السواء . بيد أنه من المستحيل على كائن متناه وإن ظن في نفسه أنه أحكم المخلوقات وأشدّها قوة ، أن يكون فكرة محددة عما يريد على وجه الدقة من وجوده على هذه الأرض . هل يريد الثروة ؟ كم من الهم والحسد واللدس والوقعة يجلبه فوق رأسه ؟ هل يبتغى المزيد من المعرفة والبصيرة ؟ لعل هذا ألا يزيد بصره إلا نفاذاً إلى الشرور التي تتوارى الآن عنه والتي لاسيلى إلى تلاشيها فتبدى في صورة أبشع ، أو أن يحمل نزواته التي ما برحت تذيبه الأمرين في سبيل إشباعها ، بأعباء جديدة من المطالب والحاجات . أيشتهى عمراً طويلاً ؟ ولكن من الذى يضمن له أنه لن يكون شقاء طويل الأجل ؟ أم هل يريد على الأقل الصحة ؟ ولكن كم كان اعتلال الجسد عاصماً من إفراط كان حرياً بأن يوهن الصحة الكاملة ... الخ . إنه على الجملة عاجز عن أن يحدد بيقين تام وبمقتضى مبدأ من المبادئ ما يمكن أن يوفر له السعادة الحقّة ، لأنه سيحتاج حينئذ إلى المعرفة الكلية التي تحيط بكل شيء . وإذن فليس في استطاعة الإنسان ، لكي يحصل على السعادة ، أن يراعى في أفعاله مبادئ محددة ، وإنما عليه أن يتبع نصائح تجريبية ، مثل المحافظة على الغذاء الصحى ، والاقتصاد ، والأدب ، والتحرز ... الخ ، وكلها أمور دلت التجربة على أنها في معظمها توفر حظاً عظيماً من المتعة والهناء . يترتب على هذا أن أوامر الفطنة ، إذا شئنا الدقة في القول ، لا يمكن بحال أن تأمر بشيء أو توصى بشيء ، أو أنها لا يمكن أن تصور الأفعال بطريقة موضوعية كما لو كانت ضرورية من الناحية العملية ، وأنها ينبغى أن تؤخذ مأخذ النصائح (consilia) لا الأوامر

(Praecepta) العقلية ، وأن مشكلة تحديد الفعل الذى يكفل السعادة للكائن الحى العاقل تحديداً يقينياً وعماماً ، مشكلة لاجل لها على الإطلاق ، وعلى ذلك فلا يمكن من هذه الناحية أن يكون هناك أمر يقضى ، بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، بالإقدام على فعل ما يجلب السعادة ، وذلك لأن السعادة مثال لملكة التخيل لا للعقل ، يقوم على مبادئ تجريبية فحسب ينتظر الإنسان منها عبثاً أن تحدد فعلاً يمكن أن نصل عن طريقه إلى المجموع الشامل لسلسلة من النتائج هى فى واقع الأمر غير متناهية . إن أمر الفطنة هذا سيصبح ، إذا سلّمنا بأن وسائل الوصول إلى السعادة تقبل أن تحدد تحديداً يقينياً ، قضية تحليلية عملية ؛ ذلك لأنه لا يفرق عن أمر البراعة إلا فى أن الهدف من هذا الأمر الأخير ممكن ، بينما الهدف من ذلك الأمر معطى فى الواقع ؛ ولكن لما كان كلا الأمرين يوصى فحسب باتباع الوسائل لتحقيق ما افترض الإنسان أنه يريد هـدفأ له ، فإنه يترتب على ذلك الأمر الذى يوصى من يريد الهدف بأن يريد الوسائل المؤدية إليه هو فى الحالتين أمر تحليلي . وإذن فليس ثمة صعوبة فى إمكان وجود أمر من هذا النوع .

وعلى العكس من ذلك نرى أن مشكلة إمكان وجود الأمر الأخلاقى هى المشكلة الوحيدة التى تحتاج إلى حل ، إذ أنه ليس أمراً شرطياً على الإطلاق ، ومن ثم لا يمكن الضرورة المتصورة تصوراً موضوعياً أن تستند على أى فرض ، كما هو الحال فى الأوامر الشرطية . غير أنه لا ينبغى فى هذا الصدد أن نغفل أبداً أنه يتعذر عن طريق مثال وبالتالي عن طريق التجربة ، أن نقطع على وجه الإجمال بوجود أمر من هذا النوع ، بل إننا لنخشى أن تكون الأوامر التى تبدو فى ظاهرها مطلقة ، فى حقيقة أمرها أوامر شرطية مقنعة . فإذا قيل مثلاً ، ينبغى عليك ألا تبدل وعداً كاذباً ، إذا افترض أن ضرورة هذا الامتناع عن بـذل الوعد الكاذب ليست مجرد نصيحة يبتغى من ورائها تجنب شر آخر ، بحيث

ينبغي أن يقال : لا ينبغي عليك أن تعد وعداً كاذباً ، حتى لا يحسب ذلك عليك إذا ما انكشف الأمر ؛ بل إذا كان من الواجب عد فعل من هذا النوع شراً في ذاته وكان أمر النهي عنه أمراً مطلقاً ، فلن نستطيع مع ذلك أن نثبت بما لا يقبل الشك عن طريق أى مثال [تجريبي] نلجأ إليه . أن الإرادة هنا قد حددها القانون وحده ولم تؤثر عليها الدوافع الأخرى ، حتى لو بدا الأمر كذلك ، إذ أن من الممكن دائماً أن يكون للخوف من الحرج ، أو للقلق الغامض من أخطار أخرى تأثير خفي على الإرادة . ومن ذا الذي يستطيع أن يبرهن بالتجربة على عدم وجود علة ، بينما التجربة لا تزيد على أن تعلمنا أننا لا ندرك تلك العلة ؟ في مثل هذه الحالة لن يكون الأمر الأخلاقي المزعوم ، الذي يبدو كأنه أمر مطلق غير مشروط بشرط ، في الواقع أكثر من وصية عملية تنبها إلى منفعتنا وتعلمنا كيف ننظر إليها بعين الاعتبار .

سوف يتعين علينا إذن أن نبحث بحثاً قليلاً خالصاً في إمكان وجود أمر أخلاقي مطلق ، مادامت الفرصة لم تتح لنا هنا لنجده متحققاً . التجربة ؛ فلو أننا وجدناه في التجربة ؛ لما اضطررنا حينئذ إلى أن نختبر إمكان وجوده بل أن نفسره فحسب . على أنه يكفي الآن أن نلاحظ بصورة مؤقتة أن الأمر المطلق هو وحده الذي يوصف بأنه قانون عملي ، أما سائر الأوامر فقد تسمى مبادئ الإرادة ، ولكن لا يمكن تسميتها بالقوانين (٤٣) . ذلك لأن ما تقضي الضرورة بفعله لبلوغ مقصد نهواه ، يمكن عده في ذاته شيئاً عارضاً ، كما يمكننا في كل حين أن نتحلل من الوصية التي تحضنا على اتباعه إن نحن تخلينا عن المقصد الذي نود تحقيقه ، ولكننا على النقيض

(٤٣) هي مبادئ من حيث إنها تقدم قواعد يمكن أن تحددها الإرادة ؛ وهي ليست قوانين من حيث إنها تقدم قواعد ، لا للإرادة بما هي كذلك ومن جهة ماهيتها الخالصة ، بل إلى الإرادة التي تصدر عن دوافع ذاتية وتهدف إلى تحقيق غايات معينة .

من ذلك نجد أن الأمر المطلق لا يترك للإرادة فرصة لتختار على هواها عكس ما يقضى به ، ومن ثم كان الأمر المطلق وحده هو الذى ينطوى على الضرورة التى تتطلب وجودها فى كل قانون .

يضاف إلى هذا أن علة الصعوبة فى هذا الأمر المطلق أو القانون الأخلاقى (ونعنى بها صعوبة إدراك وجه الإمكان فى وجوده) على جانب عظيم . فهذا الأمر المطلق قضية تركيبية - عملية قبلية (*) ، ولما كان فهم إمكان وجود قضايا من هذا النوع فى المعرفة النظرية أمراً على جانب كبير من الصعوبة ، فإن من السهل أن نستنتج أنها لن تقل عنها صعوبة فى المعرفة العملية .

نريد لكى نتوصل إلى حل هذه المشكلة أن نحاول أولاً أن نعرف إن كان من الممكن أن تقدم لنا مجرد فكرة أمر مطلق الصيغة التى تعبر عنه كذلك ، تلك الصيغة التى تحتوى على القضية التى يمكنها وحدها أن تصبح أمراً مطلقاً ، ذلك لأن معرفة وجه الإمكان فى مثل هذا الأمر المطلق ، حتى لو كنا نعرف الصيغة التى تعبر عنه ، سوف يتطلب منا كذلك جهداً خاصاً وشاقاً ، مما يجعلنا نرجئ النظر فيه إلى القسم الأخير من هذا الكتاب .

عندما أتصور أمراً شرطياً على وجه الإجمال فإننى أعرف مقدماً ما سوف ينطوى عليه : حتى أعطى الشرط الذى يقوم عليه . أما إذا تصورت أمراً مطلقاً ، فإننى أعرف على الفور ما ينطوى عليه . ذلك لأنه لما كان الأمر لا يحتوى^{٣٩} ، بالإضافة إلى القانون ، إلا على

(*) إننى أربط الفعل بالإرادة ، بدون أن أفترض شرطاً مستمداً من أى ميل ، ربطاً قبلياً ، وبالتالي ربطاً ضرورياً (وإن لم يكن ذلك إلا بطريقة موضوعية ، أى بتأثير فكرة عقل يملك السلطة الكاملة على جميع الدوافع الذاتية) . فهذه إذن قضية عملية ، لا تستمد إرادة فعل من إرادة أخرى سبق افتراضها بطريقة تحليلية (فنحن فى الحقيقة لا نملك مثل هذه الإرادة الكاملة) ، بل تربطه [أى فعل إرادة] ربطاً مباشراً بفكرة الإرادة عند كائن حى عاقل ، باعتباره شيئاً غير محتوى فيه .

الضرورة التي تقضى بأن تكون المسلمة (*) مطابقة لهذا القانون ، وكان القانون لا يتضمن أى شرط يحده ، فلن يبقى شىء على الإطلاق سوى الجانب الكلى العام من القانون بوجه عام ، الذى ينبغى على مسلمة الفعل أن تكون مطابقة له ، وهذه المطابقة هي وحدها التي تصور لنا وجه الضرورة في هذا الأمر .

وإذن فليس ثمة غير أمر مطلق واحد ، يمكن التعبير عنه على النحو التالى : لا تفعل الفعل إلا بما يتفق مع المسلمة التي تمكنك في نفس الوقت من أن تريد لها أن تصبح قانوناً عاماً (٤٤) .

فإذا أمكن إذن أن تشتق جميع أوامر الواجب من هذا الأمر الواحد كما تشتق من مبدئها ، فإننا سنستطيع عندئذ ، وإن تركنا بغير حل مشكلة معرفة ما إذا كان مانسميه بالواجب ليس في مجموعته إلا تصوراً أجوف ، أقول إننا سنستطيع عندئذ على أقل تقدير أن نبين ما نفهمه من ذلك وما يعنيه هذا التصور .

ولما كان شمول القانون الذى تحدث بمقتضاه الآثار والنتائج المترتبة عليه هو الذى يؤلف ما نسميه بوجه خاص بالطبيعة بالمفهوم الأعم لهذه الكلمة (من الناحية الصورية) ، أو بتعبير آخر وجود الأشياء

(*) المسلمة هي المبدأ الدائى لسلوك ، وينبغى التفرقة بينها وبين المبدأ الموضوعى ، أى القانون العملى . فالمسلمة تتضمن القاعدة العملية التي يحددها العقل بمقتضى أحوال الذات (وفى أغلب الأحيان ما يحددها بحسب جهله أو كلك بحسب ميوله) ، فهو إذن المبدأ الذى تفعل الذات بمقتضاه ، بينما القانون هو المبدأ الموضوعى الذى يصلح لكل كائن عاقل ، والمبدأ الذى ينبغى عليه أن يجعل فعله موافقاً له ، أعنى أنه هو الأمر .

(٤٤) هذا التعبير عن الأمر الأخلاقى المطلق تعبير صورى بحت ، لا يحسب حساباً للبواعث والأهداف المستمدة من التجربة . ولكن شكله الصورى لا يعنى أنه فارغ أو خال من المضمون ، فهو إذا كان لا يأمر بإتيان فعل إلا بما يتفق مع مسلمة هذا الفعل ، فلا يصح أن نستنتج من ذلك أنه لا يحدده ، إذ الواقع أنه يقوم بتحديدده وفقاً لمعيار أو قيمة خلقية ، وعن طريق فكرة قانون كلى عام . وليس في وسعنا أن ندغمه بالسطحية أو الفراغ أو الشكلية إلا إذا نظرنا إليه من وجهة نظر تجريبية خالصة .

من حيث تحدده قوانين عامة شاملة (٤٥) ، فإن الأمر الكلي للواجب يمكن أيضاً أن يعبر عنه في هذه الصيغة : « افعل كما لو كان على مسلمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعي عام » .

وهنا نريد أن نحصى بعض الواجبات بحسب تقسيمها المعتاد إلى واجبات نحو أنفسنا وواجبات نحو غيرنا من الناس ، إلى واجبات كاملة وأخرى غير كاملة (*) .

١ - لنضرب مثلاً حالة امرئ يحس بالضجر من الحياة ، نتيجة لسلسلة من الشرور وصلت به إلى حد اليأس ، ويظل مالكاً لزام عقله ، بحيث يمكنه أن يسأل نفسه ، إن لم يكن مما يتعارض مع الواجب تجاه نفسه ، أن يضع حداً لحياته . إنه عندئذ يحاول أن يعرف إن كان من الممكن أن تصبح مسلمة فعله قانوناً طبيعياً عاماً . ولكن مسلمته تبدو على النحو التالي : إنني أجعل مبدئى الذى أستمد منه من حبي لذاتي أن أختصر حياتى إذا وجدت أن امتداد أجلها يهددنى من شروها بما يزيد على ما يعدنى به من مباهجها . والمشكلة عندئذ هي

(٤٥) هذا ما يسميه كانت بالجانب الصورى في الطبيعة Das Formale der Natur ويقصد به خضوع جميع موضوعات التجربة لقوانين ضرورية ، حين تعرف معرفة قبلية (مقدمات لكل متافيزيقا . الخ (٢٧ ، ص ٥١٠) . أما تعريفه للطبيعة فقد سبق أن ذكره في المقدمات (١٤ ، ص ٤٩) : « الطبيعة هي وجود الأشياء ، من حيث تحدده قوانين كلية عامة » .

(*) ينبغي أن يلاحظ هنا أنني أحتفظ لنفسى احتفاظاً كاملاً يتناول تقسيم الواجبات في كتاب يظهر فيما بعد بعنوان « متافيزيقا الأخلاق » ، وأن التقسيم الذى أقدمه هنا ليس بالتالى إلا تقسيماً كيفما اتفق (من أجل ترتيب الأمثلة التى سأسوقها) . بقى أن أقول إننى أفهم من كلمة الواجب الكامل هنا ذلك الواجب الذى لا يسمح بأى استثناء لصالح الميل ، وهكذا فإننى لا أسلم بوجود واجبات خارجية كاملة فحسب ، بل كذلك بوجود واجبات باطنية كاملة (٤٦) ، الأمر الذى يتعارض مع استخدام الكلمة في المدارس ، وإن لم يكن في نيتى هنا أن أبرر اختياري له ، وسواء أجزئ لي هذا أو لا ، فإن الأمر يستوى بالنسبة للهدف الذى وضعتة أمامى .

(٤٦) هي الواجبات التى تعبر عن الالتزام بعدم الإقدام على فعل ينافى كمال طبيعتنا الفزيائية أو الأخلاقية ، من ذلك الواجبات التى تحرّم الانتحار ، والكذب ، والضعفة .

أن تعرف إن كان مبدأ حب الذات هذا يمكن أن يصبح قانوناً طبيعياً عاماً . ولكن الإنسان سرعان ما يدرك أن طبيعة يهدف قانونها إلى تحطيم الحياة ، عن طريق الإحساس الذي تقوم وظيفته على دفع عجلة التطور في الحياة ، إنما تناقض نفسها بنفسها ولا يمكن أن تحتفظ تبعاً لذلك بما يجعلها طبيعة ، وأن من المستحيل على تلك المسلمة أن تصبح قانوناً طبيعياً ، وأنها نتيجة لذلك كله تناقض المبدأ الأعلى للواجب مناقضة تامة .

٢ - وهناك حالة امرئ آخر تدفعه الحاجة إلى اقراض مبلغ من المال . إنه يعلم تمام العلم أنه لن يستطيع سداذه ولكنه يرى كذلك أنه لن يحصل على شيء حتى يعد وعداً ثابتاً أن يرده في موعد محدد . إن لديه من الرغبة ما يحفزه على أن يبذل مثل هذا الوعد ، ولكن لديه أيضاً من وازع الضمير ما يجعله يسأل نفسه : أليس محرماً على الإنسان ومنافياً للواجب أن يتخلص المرء من الضائقة التي يعانها بهذه الطريقة ؟ لنفترض أنه قرر بالفعل أن يلجأ إلى ذلك فإن مسلمة فعله ستكون على هذا النحو : حين أعتقد أنني أعاني ضائقة مالية ، فسوف أعمد إلى اقراض المال وبذل الوعد بتسديده ، وإن كنت أعلم أن ذلك لن يحدث أبداً . وقد يكون من المحتمل التوفيق بين مبدأ حب الذات هذا أو مبدأ المنفعة الشخصية وبين كل ما أنتظره لنفسي في المستقبل من حياة هنيئة ، بيد أن السؤال الآن هو إن كان هذا المبدأ عادلاً ؟ عندئذ سأجد على الفور أنها لا يمكن أن تصبح قانوناً طبيعياً عاماً ولا أن تتفق مع نفسها ، بل إنها لابد أن تناقض نفسها بالضرورة . وذلك لأن التسليم بقانون عام مؤداه أن كل إنسان يعتقد أنه في ضائقة يستطيع أن يعد بما يخطر على باله ، مع النية المعقودة على عدم الوفاء بهذا الوعد ، سيجعل الوعد نفسه والغاية التي يطمح في تحقيقها عن طريقه أمراً مستحيلاً ، إذ لن يصدق أحد ما يبذل له من وعود ، بل إنه سيهزأ بمثل هذا القول كما لو كان ادعاء باطلاً سخيفاً .

٣ - وثالث يلمس في نفسه موهبة يمكن أن تجعل منه ، مع شيء من التثقيف والتهديب ، امرأ نافعاً من نواح كثيرة . غير أنه يرى نفسه يعيش في ظروف ميسرة ويؤثر أن يجري وراء اللذات بدلاً من أن يبذل جهده في تنمية استعداداته الفطرية السعيدة وتحسينها . ولكنه يسأل نفسه إن كانت مسلمته التي تحته على إهمال مواهبه الطبيعية ، التي تتفق في ذاتها مع نزعته الطبيعية إلى التمتع باللذات ، تتفق كذلك مع ما يسمى بالواجب . عندئذ يرى أن الطبيعة بحسب قانون عام كهذا يمكنها حقاً أن تظل باقية ، حتى لو ترك الإنسان (كما يفعل سكان بحر الجنوب) موهبته تصدأ ولم يفكر إلا في توجيه حياته إلى الفراغ ، واللذة ، والتناسل ، والاستمتاع على وجه الإجمال ؛ غير أنه لا يمكنه على الإطلاق أن يريد لهذا أن يصبح قانوناً طبيعياً عاماً ، أو أن يغرس بحالته التي هو عليها في نفوسنا عن طريق غريزة فطرية . ذلك لأنه ، بما هو كائن عاقل ، يريد بالضرورة أن تنمي جميع ملكاته لكونها نافعة له ، ولأنها أعطيت له ليبلغ ألواناً عديدة من الغايات والأهداف .

٤ - وهناك رابع توافرت له أسباب الحياة الرغيدة ، ينظر حوله فيرى غيره من الناس يكافحون في حياتهم كفاحاً شاقاً (وإن كان في استطاعته أن يمد إليهم يد المساعدة) ونجده يفكر على هذا النحو : وما شأنى أنا بهذا ؟ فليفر كل من السعادة بما تشاء له السماء أو بما يشاء هو لنفسه ، فلن أسلبه شيئاً أو أحسده على شيء ؛ لكنني لا أشتهى أن أسهم بشيء في إسعاد حياته أو الوقوف إلى جانبه في أوقات الشدة ! أجل إن مثل هذا اللون من التفكير لو أصبح قانوناً طبيعياً فإن الجنس البشرى سيواصل بقاءه بغير شك ، بل لا نزاع في أنه سيظل أفضل مما لو تشدق كل واحد بكلمات التعاطف والإحساس ، أو دفعه التحمس إلى أن يضع بعضها من حين إلى حين موضع التنفيذ ، بينما يعمد إلى الخداع كلما واثته الفرصة ، ويبيع حقوق الناس والافتئات عليها بوسيلة أو بأخرى . ومع أن من الممكن تماماً أن

يكتب البقاء لقانون طبيعي عام يطابق هذه المسلمة ، فإن من المستحيل أن يراد لمثل هذا المبدأ أن يكون صالحاً صلاحية قانون طبيعي عام . ذلك أن الإرادة التي تقرر ذلك إرادة تناقض نفسها بنفسها فقد يحدث في كثير من الحالات أن يحتاج مثل هذا الإنسان إلى حب الآخرين وعطفهم وأن يجد نفسه محروماً من كل أمل في الحصول على المساعدة التي يتمناها ، إذ يحول بينه وبينها ذلك القانون الطبيعي المنبثق من إرادته ذاتها .

هذه إذن هي بعض الواجبات الحقيقية العديدة ، أو بعض الواجبات التي نعدّها على الأقل كذلك ، يتضح استنباطها (٤٧) من المبدأ الوحيد الذي ذكرناه من قبل وضوحاً جلياً . إن علينا أن يكون في استطاعتنا أن نريد لمسلمة أفعالنا أن تصبح قانوناً عاماً . فهذا هو معيار الحكم الأخلاقي على أفعالنا بوجه عام . إن من طبيعة بعض الأفعال أن مسلمتها لا يمكنها ، بغير أن تقع في التناقض ، أن تتصور كما لو كانت قانوناً عاماً ؛ ومن الخطأ البالغ أن نزن أن الإرادة تستطيع أن تفرض عليها أن تصبح كذلك . حقاً إن تلك الاستحالة الداخلية لا وجود لها في بعض الأفعال الأخرى ، ولكن من المستحيل مع ذلك أن يراد لمسلمتها أن ترتفع إلى مستوى العموم الذي للقانون الطبيعي . لأن مثل هذه الإرادة سوف تتناقض مع نفسها .

من السهل أن نرى أن [مسلمة] الأفعال الأولى تعارض الواجب الصارم ، أو الضيق ، بينما لا تتعارض مسلمة الأفعال الثانية إلا مع الواجب الأعم (أو واجب الاستحقاق) ، وهكذا نجد أن جميع الواجبات ، من حيث نوع الإلزام الذي تفرضه (لا من حيث موضوع

(٤٧) آتينا هنا كلمة استنباط أو اشتقاق *Ableitung* التي أخذت بها معظم الطبقات بدلاً من كلمة تقسيم *Abtheilung* التي أخذت بها أكاديمية برلين في نشرتها للأعمال الكاملة ، على الرغم من أنها لا تتفق مع سياق الكلام .

الأفعال الذي تحدده) تبدو من خلال هذه الأمثلة معتمدة اعتماداً واضحاً على المبدأ الواحد .

إذا راقبنا أنفسنا في كل مرة نخرق فيها واجباً لوجدنا أننا لا نريد في حقيقة الأمر أن تصبح مسلمتنا قانوناً عاماً ؛ لأن هذا شيء يتعارض علينا [أن نريده] ، بل الأولى أن يبقى عكس تلك المسلمة قانوناً يحمل طابع العموم ؛ غير أننا قد نعطي لأنفسنا الحرية فنجعل منه استثناء لنا أو لصالح ميولنا (ولو كان ذلك مقصوداً على هذه المرة وحدها)^(٤٨) .

يترتب على هذا أننا لو وزنا كل شيء من وجهة نظر واحدة وبالذات ، أعنى من وجهة نظر العقل ، لوقعنا على تناقض في إرادتنا نفسها ، بمعنى أننا نريد لمبدأ معين ، بوصفه قانوناً كلياً عاماً ، أن يكون ضرورياً ضرورة موضوعية ، ونريد مع ذلك ألا تكون له من الناحية الذاتية قيمة كلية عامة . بل أن يدع مجالاً للاستثناءات . غير أننا لما كنا نعد فعلنا مرة من وجهة نظر إرادة مطابقة للعقل مطابقة تامة ، وكنا نعتبره مرة أخرى من وجهة نظر إرادة واقعة تحت تأثير الميل ، فليس هاهنا في واقع الأمر تناقض ، بل مقاومة من جانب الميل للتعليمات التي يقضي بها العقل (تعارض Antagonismus) ، مما يجعل كلية المبدأ (Universalitas) تتحول إلى مجرد تعميم (Generalitas) بحيث يكون على المبدأ العملي للعقل أن يتلاقى مع المسلمة في منتصف الطريق . وعلى الرغم من أن هذا الحل الوسط لا يمكن أن يبرره حكم نصدره بغير تحيز ، فإنه يدل مع ذلك على أننا نعترف اعترافاً حقيقياً بصلاحيّة الأمر الأخلاقي المطلق وأننا (مع ما نحمله له في أنفسنا من احترام تام) إنما نسمح لأنفسنا ببعض الاستثناءات التي تبدو لنا غير ذات بال والتي نكره عليها إكراهاً .

بهذا نكون قد بينا على أقل تقدير أنه إن كان لتصور الواجب أن

(٤٨) الفعل السيئ إذن هو أن يريد المرء لنفسه مالا يريده لجميع الناس ، وبذلك يجعل منه استثناء مقصوداً عايه وحده .

يكون ذا معنى وأن يشتمل على تشريع واقعي لأفعالنا ، فلا يمكن أن يعبر عن هذا التشريع إلا في صورة أوامر أخلاقية مطلقة لا في شكل أوامر شرطية أبداً ؛ كذلك استطعنا ، وهذا بالفعل كثير ، أن نعرض محتوى الأمر الأخلاقي المطلق ، الذي لا بد له أن يشتمل على المبدأ الذي تقوم عليه جميع الواجبات (إن كان لمثل هذه الواجبات وجود على وجه الإجمال) عرضاً واضحاً محدداً بالقياس إلى كل تطبيقاته الممكنة . غير أننا لم نصل بعد إلى أن نقرر بطريقة قبلية أن مثل هذا الأمر المطلق موجود في الواقع حقاً ، وأن هناك قانوناً عملياً يصدر أوامره من ذاته على نحو مطلق وبغير أن يدفعه إلى ذلك دافع ، وأن اتباع مثل هذا القانون واجب (٤٩) .

إنه من أهم ما ينبغي علينا أن نضعه في اعتبارنا ، حين نعقد النية على بلوغ هذا الهدف ، أن نجعل الحذر رائدنا ، فلا نسمح لحاظ أن يصور لنا أن من المستطاع استنباط هذا المبدأ من الخاصية المميزة للطبيعة الإنسانية . ذلك أن الواجب ينبغي أن يكون ضرورة عملية غير مشروطة للفعل ؛ أي أنه ينبغي أن يكون صالحاً لكل الكائنات العاقلة (وهي الكائنات الوحيدة التي يمكن للأمر المطلق أن يطبق عليها دائماً) وأن يكون ، لهذا السبب وحده ، قانوناً صالحاً لكل إرادة إنسانية .

أما ما يشتق على العكس من ذلك من الاستعداد الطبيعي الخاص بالإنسانية ، من عواطف وميول معينة ، بل إن ما يشتق — على فرض أن هذا ممكن — من اتجاه خاص يتميز به مبدأ العقل الإنساني وحده ولا يلزم ضرورة أن يكون صالحاً لإرادة كل كائن عاقل ، كل هذا قد يقدم لنا مسلة [نسترشد بها] ولكنه لن يقدم لنا قانوناً ، وقد يعطينا مبدأ

(٤٩) يحاول كانت في هذا القسم من كتابه أن يبين أمرين مختلفين :

أولهما : كيف يمكن تطبيق الأمر الأخلاقي المطلق (وهذا ما تجيب عنه ميثافيز بقا الأخلاق) .
وثانيهما : التهديد لحل المشكلة النهائية ونعني بها معرفة كيف يصبح الأمر الأخلاقي المطلق ممكناً (وهذه هي مهمة النقد) .

ذاتياً يدفعنا الميل والنزوع إلى أن نلائم بينه وبين أفعالنا ، ولكنه لن يعطينا مبدأ موضوعياً نؤمر بأن نفعل بمقتضاه حتى لو كانت كل ميولنا ونوازعنا وكل الاستعدادات الى أودعتها الطبيعة فينا مضادة له ، بل إن السمو والعزة الكامنة في الأمر الذي يعبر عنه الواجب لتزداد بقدر ما تقل مساندة العوامل الذاتية له ، لا بل بقدر ما تشتد هذه العوامل مقاومة له ، بغير أن يضعف ذلك ألينة من الإلزام الذي يفرضه القانون أو يسلبه شيئاً من صلاحيته .

الواقع أننا نجد الفلسفة هنا في موقف عصيب ؛ ولقد كان ينبغي لهذا الموقف أن يكون ثابتاً ، ولو أنها لا تجد في الأرض ولا في السماء ما تتعلق به أو تستند إليه (٥٠) إن عليها هنا أن تقيم البرهان على نقائها ، فتجعل من نفسها حارسة على قوانينها ، بدلاً من أن تكون الرسول المبشر بقوانين يوصى بها حس فطري أو ما لا أدريه من طبيعة وصية عليها ، وقد تكون هذه القوانين في مجموعها خيراً من لا شيء ؛ غير أنها لن تستطيع أبداً أن تحدثنا بمبادئ وأصول كتلك التي يملئها العقل ويتحتم فيها أن تنبع من مصدر قبلي خالص وتستمد منه سلطتها الأمر ، بحيث لا تنتظر شيئاً من ميل الإنسان ، بل تتوقع كل شيء من السلطة العليا للقانون ومن الاحترام الواجب في حقه ، ولو كان الأمر بخلاف ذلك لكان عليها أن تحكم على الإنسان بأن يحتقر نفسه ويستبشعها في سريره .

كل العناصر التجريبية إذن لا تصلح أبداً أن تكون عاملاً مكملًا لمبدأ الأخلاق فبحسب ، بل إنها لضارة أشد الضرر بنقاء الأخلاق

(٥٠) ذلك أن فلسفة الأخلاق ، كما يفهمها كانت ، لا يمكنها أن تقوم على معرفة بالموضوعات التي تعلو على العالم الحسي ، فمثل هذه المعرفة مستحيلة بالنسبة لكائنات عاقلة متناهية في صميمها مثلنا ، كما لا يمكنها أن تقوم على المعطيات العرضية المتغيرة التي تقدمها لنا التجربة ، وإذن فليس أمامها إلا أن تعتمد على النقد الذي تكون مهمته عندئذ هي الكشف عن القوى والملكات العملية للعقل الإنساني في منبعها الأصيل .

ذاتها ، حيث يجد ان القيمة الحققة للإرادة الطيبة طيبة مطلقة ، تلك القيمة التي لا يعدلها في سموها شيء ، إنما تكمن على وجه التحديد في استقلال مبدأ الفعل عن كل التأثيرات التي تأتي من جانب المبادئ العرضية ، وهي المبادئ الوحيدة التي تستطيع التجربة تقديمها . ولا يستطيع الإنسان أن يعمل من التحذير من هذا التهاون ، لابل من هذا الأسلوب الدنيء في النظر والتفكير ، الذي يجعل صاحبه يفتش عن المبدأ الأخلاقي بين الدوافع والقوانين التجريبية ، فالعقل الإنساني الذي أنهكه التعب يلذ له أن يستريح على هذه المخدة ، وهناك يراوده حلم من التخييلات والأوهام الغلابة (التي تجعله مع ذلك يعانق سحابة بدلاً من أن يعانق جونو Juno) (٥١) فيدس على الأخلاق لقيطاً غير شرعى للمم أعضاء المتفرقة الأصل وصنع منها مخلوقاً تستطيع العين أن ترى فيه شياً من كل شيء تشتهي أن تراه ، اللهم إلا من الفضيلة ، إن قدر له أن يراها ولو مرة واحدة في صورتها الحققة (*) .

هكذا يوضع السؤال على النحو التالي : هل يعد قانوناً ضرورياً ينطبق على جميع الكائنات العاقلة ، ذلك الذي يجعلهم يحكمون دائماً على أفعالهم بمقتضى مسلمات من شأنها أن يكون في استطاعتهم أن يريدوا لها أن تقوم مقام القوانين العامة ؟ إن كان القانون كذلك ، فلا بد له أن يكون مرتبطاً (على نحو قبلي خالص) بتصور إرادة كائن عاقل على وجه الإجمال . ولكن لا بد للإنسان ، من أجل أن يكتشف هذا الارتباط ، مهما عزفت نفسه عنه ، أن يتقدم خطوة إلى الأمام ، أعني في اتجاه المتيازيقا ، ولو أدت به هذه الخطوة إلى مجال من

(٥١) إلهة رومانية تقابل هيرا زوجة زيوس في الأساطير اليونانية .

(*) مشاهدة الفضيلة في صورتها الحققة لا يعنى إلاتصوير الأخلاق عادية من كل ما يختلط بها من عناصر حسية ، عاطلة عن كل زينة باطلة من الجزاء أو حب الذات . ويستطيع الإنسان أن يدرك في سهولة كيف تبسط عندئذ الظلام على كل ما يبدو للميول مثيراً ، وذلك بأقل جهد ممكن من جانب العقل ، هذا إذا لم يكن قد فسد فساداً تاماً وصار عاجزاً عن كل تجريد .

مجالاتها ، يختلف عن الفلسفة التأملية ، أعنى إلى متيافيزيقا الأخلاق ،
 فى فلسفة عملية ، لا يهمننا فيها أن نسلم بمبادئ ما يحدث ، بل أن
 نضع قوانين لما ينبغى أن يحدث ، حتى ولو لم يقدر له أن يحدث أبداً ،
 أى قوانين موضوعية عملية ، فى مثل هذه الفلسفة العملية لا نحتاج
 إلى البحث عن الأسباب التى تجعل الشئ يعجب أو ينفّر أو عن
 الخصائص التى تميز اللذة الناجمة عن الإحساس البسيط من الذوق ،
 ولا عن البحث عما إذا كان الذوق يفرق عن الشعور العام بالرضا من
 جانب العقل ؛ كما أننا لا نحتاج أن نسأل عما يقوم عليه الشعور
 باللذة والشعور بالألم ، وكيف تتولد عنهما الشهوات والميول ، وكيف
 تنبثق عن الشهوات والميول ، وبالتعاون مع العقل ، المسلمات
 ذلك أن هذه المباحث جميعاً إنما تتعلق بمذهب تجريبي فى النفس (٥٢) ،
 يصح أن يكون بدوره القسم الثانى من مذهب فى الطبيعة ، هذا إذا
 اعتبرنا هذا المذهب فى الطبيعة فلسفة طبيعية ، من حيث إنها مؤسسة على
 قوانين تجريبية . ولكننا نتحدث هنا عن القانون الموضوعى العملى ،
 وبالتالى عن علاقة الإرادة بذاتها ، من حيث إنها تعين ذاتها بالعقل
 وحده ، حيث يسقط عندئذ كل ماله علاقة بالتجربة من تلقاء نفسه :
 ومرجع ذلك إلى أن العقل بذاته وحده إذا حدد السلوك (الأمر الذى
 يريد أن نبحت فى إمكان قيامه) فلا بد له بالضرورة أن يفعل ذلك
 بطريقة قبلية . تعدّ الإرادة ملكة تحديد الذات للفعل ، بما يتفق مع
 تمثل قوانين معينة . مثل هذه الملكة لا يمكن أن نجدها إلا عند
 الكائنات العاقلة . كذلك فإن ما يصلح للإرادة مبدأ موضوعياً
 لتحديد نفسها بنفسها ، هو الغاية ، فإذا كانت هذه معطاة من العقل
 وحده ، فيجب كذلك أن تكون صالحة لكل الكائنات العاقلة .
 أما ما يحتوى على العكس من ذلك على مبدأ إمكان الفعل فحسب ،

(٥٢) هذا المذهب التجريبي فى النفس هو الأثروروبولوجيا التى عرفنا مكانها وأهميتها فيما تقدم .

الذى تكون الغاية نتيجة له ، فيسمى الوسيلة . المبدأ الذاتى للرجبة هو الدافع ، والسبب الموضوعى لفعل الإرادة هو الباعث المحرك ، ومن هنا كان الفارق بين الغايات الذاتية التى تقوم على الدوافع ، وبين الغايات الموضوعية التى تستند إلى بواعث صالحة لكل كائن عاقل . المبادئ العملية تكون صورية ، عندما تجرد من كل الغايات الذاتية ، ولكنها تكون مادية ، عندما تقوم على مثل هذه الغايات الذاتية ، وبالتالي على دوافع معينة . الغايات التى يضعها كائن عاقل لنفسه على هواه كنتائج مترتبة على فعله (أى الغايات المادية) هى فى مجموعها غايات نسبية فحسب ، ذلك لأن كل ما يعطيها القيمة التى لها هو مجرد العلاقة التى تربطها بالطبيعة الخاصة التى للملكة الاشتاء عند الذات ، هذه القيمة التى لا يمكن تبعاً لذلك أن تقدم مبادئ كلية صالحة وضرورية لجميع الكائنات العاقلة ولا لكل فعل إرادى ، أى أنها لا تستطيع أن تقدم قوانين عملية . وهذا هو السبب فى أن كل هذه الغايات النسبية لا تؤسس غير الأوامر الأخلاقية الشرطية .

ولكن إذا فرض أن هناك شيئاً ، يكون لوجوده فى ذاته قيمة مطلقة ، شيئاً يمكن له ، بوصفه غاية فى ذاته ، أن يكون مبدأ لقوانين محددة ، عندئذ سنجد فى هذا الشيء ، وفيه وحده ، مبدأ الأمر الأخلاقى المطلق الممكن ، أى سنجد فيه مبدأ القانون العملى .

وهنا أقول : الإنسان وكل كائن عاقل بوجه عام يوجد كهدف فى ذاته لا كمجرد وسيلة يمكن هذه الإرادة أو تلك أن تستخدمه على هواها ، فهو فى كل أفعاله سواء أكانت هذه الأفعال متعلقة به هو نفسه أم بغيره من الكائنات العاقلة الأخرى ، ينبغى أن ينظر إليه فى الوقت نفسه على أنه غاية . كل موضوعات الميول ليس لها إلا قيمة مشروطة ، فلو لم توجد الميول والحاجات المبنية عليها ، لكان موضوعها بلا قيمة . أما الميول نفسها ، باعتبارها مصادر للحاجة ، فنصيبها من

القيمة المطلقة الذي يجعلها ترغب لذاتها ، من الضالة بحيث إن التحرر الكامل منها ينبغي أن يكون هو الأمنية العامة التي يشترك فيها كل كائن عاقل (٥٣) . يترتب على هذا أن قيمة جميع الموضوعات التي يمكن لها أن تكتسب عن طريق أفعالنا قيمة مشروطة دائماً . ولحق أن الموجودات التي لا يقوم وجودها على إرادتنا بل على الطبيعة ، ليست لها مع ذلك ، إذا كانت موجودات غير عاقلة ، غير قيمة نسبية ، على أساس أنها وسائل ، وهذا هو الذي يجعلنا نسميها أشياء ، أما الموجودات العاقلة فتسمى على العكس من ذلك أشخاصاً ، وذلك لأن طبيعتها قد ميزتها بكونها غايات في ذاتها ، أي بما لا يجوز له أن يستخدم كمجرد وسيلة ، وبالتالي بما يحد من كل فعل يتسم بطابع التعسف والافتعال (وما يكون موضوعاً للاحترام) . ليست هذه إذن مجرد غايات ذاتية ، يكون لوجودها قيمة بالنسبة لنا ، بوصفه نتيجة مترتبة على أفعالنا ، بل هي غايات موضوعية ، أي أشياء وجودها غاية في ذاته ، بل غاية لا يمكن أن تحل محلها غاية سواها ، حتى يمكن أن توضع تلك الغايات الموضوعية في خدمتها كما لو كانت مجرد وسائل لها ، إذ لو لم يكن الأمر كذلك لما عثرنا أبداً على شيء له قيمة مطلقة . ولكن لو كانت كل القيم مشروطة ، وكانت بالتالي قيماً عرضية ، لكان من المستحيل استحالة تامة أن نجد للعقل مبدأً عملياً أعلى وإذن فإذا كان من الواجب أن يوجد مبدأً عملياً أعلى ، وأمر أخلاقي مطلق بالنظر إلى الإرادة الإنسانية ، فلا بد أن يكون ذلك المبدأ وهذا الأمر ، عن طريق تمثيل ما هو بالضرورة غاية لكل إنسان لأنه هو نفسه غاية في ذاته ، بحيث يكونان المبدأ الموضوعي للإرادة ، وبالتالي ما يصلح أن يكون قانوناً عملياً شاملاً .. وهذا هو الأساس الذي يقوم عليه هذا المبدأ : توجد الطبيعة العاقلة كغاية في

(٥٣) هذه هي إحدى العبارات التي تساق للتدليل على تشدد المذهب الأخلاقي عند كانت .

ذاتها . هكذا يتمثل الإنسان بالضرورة وجوده الخاص به ؛ والمبدأ بهذا المعنى يعد مبدأ ذاتياً للأفعال الإنسانية . ولكن كل كائن عاقل آخر يتمثل وجوده كذلك على هذا النحو ، تبعاً لنفس المبدأ العقلي الذي يصلح لي أنا أيضاً (*) ؛ وإذن فهو في نفس الوقت مبدأ موضوعي ينبغي أن يكون من الممكن أن تستنبط منه كل قوانين الإرادة ، على أساس أنه مبدأ عملي أعلى . وهكذا يمكن أن نضع الأمر العملي على الصورة التالية : افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائماً وفي نفس الوقت غاية في ذاتها ، ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرد وسيلة .

نريد الآن أن نرى إن كان ثمة سبيل لتحقيق هذا الكلام . فلنبق عند الأمثلة التي قدمناها فيما سبق :

أولاً : سنجد بحسب تصور الواجب الضروري تجاه الذات أن الشخص الذي يفكر في الانتحار سيسأل نفسه إن كان من الممكن أن يتفق مسلكه مع فكرة الإنسانية بوصفها هدفاً في ذاته . فإذا لجأ إلى تحطيم نفسه ليهرب من حالة مؤلمة فإنه يستخدم بذلك شخصاً كمجرد وسيلة تهدف إلى المحافظة على حالة محتمة إلى نهاية الحياة . ولكن الإنسان ليس شيئاً ، وبالتالي ليس موضوعاً يمكن ببساطة أن يعامل معاملة الوسيلة ، بل ينبغي النظر إليه في كل أفعاله بوصفه دائماً هدفاً في ذاته . ومن ثم فليست أملك حق التصرف في الإنسان الكامن في شخصي ، سواء كان ذلك بتشويهه ، أو إفساده ، أو قتله . (لا بد لي أن أطرح هنا جانباً مسألة تحديد هذا المبدأ عن كثب ، وهو ما كان

(*) أضع هذه القضية هنا كمصادرة Postulat يجد القارئ أدلتها في القسم الأخير من الكتاب (٥٤) .

(٥٤) تستند هذه القضية على قضية أخرى مؤداها أن الكائنات العاقلة أعضاء في عالم معقول ، مما سيأتي بيانه فيما بعد .

مفروضاً أن اقوم به لتجنب كل إساءة في الفهم ، وهو ما يحدث في حالة اضطراري مثلاً إلى بتر أعضائي لإنقاذ نفسي ، أو المخاطرة بحياتي في سبيل المحافظة عليها ... الخ ، إذ أن مثل هذا التحديد يتعلق بالأخلاق بمعناها الخاص .

ثانياً : أما فيما يتعلق بالواجب الضروري أو بالواجب في حق الآخرين ، فإن الذي ينوي أن يبدل وعداً كاذباً للغير سيدرك على الفور أنه يريد أن يستخدم إنساناً آخر كوسيلة فحسب ، بغير أن يحتوى هذا الإنسان الأخير في نفس الوقت على الغاية في ذاته . ذلك أنه من المستحيل على من أريد أن أستخدمه بمثل هذا الوعد الكاذب وسيلة لتحقيق أهدافي أن يوافقني على الطريقة التي أعامله بها ولا يمكنه تبعاً لذلك أن يحتوى في ذاته على الغاية من هذا الفعل . وتزداد هذه المجافاة لمبدأ الإنسانية وضوحاً أمام العين إذا أضفنا إلى ذلك أمثلة من الاعتداء على حرية الآخرين وممتلكاتهم . إذ يتجلى عندئذ أن الذي يدوس على حقوق الناس إنما يقصد إلى استخدام أشخاصهم كما لو كانت مجرد وسيلة فحسب ، دون أن يضع في حسابه أنهم ، بصفتهم كائنات عاقلة ، ينبغي أن يعدوا دائماً في نفس الوقت غايات ، أي كائنات لابد أن يكون في مقدورها أن تحتوى في ذاتها على الهدف من هذا الفعل نفسه (*) .

ثالثاً : بالنظر إلى الواجب العرضي (الاستحقاق) تجاه الذات ، لا يكفي أن لا يتناقض الفعل مع الإنسانية في أشخاصنا بوصفها هدفاً

(*) لا ينبغي أن يذهب بنا انظن هنا إلى أن العبارة التافهة : ما لا تريد أن يحدث لك quod tibi non vis fieri يمكن أن تستخدم كقاعدة أو مبدأ . ذلك لأنها إنما اشتقت عن ذلك المبدأ الذي وضعناه من قبل ، وإن لم يحل ذلك من تحفظات متعددة ، إنها [أي هذه العبارة] لا يمكن أن تصبح قانوناً عاماً ، لأنها لا تحتوى على مبدأ الواجبات التي يكلف بها الإنسان نحو الغير (ذلك لأن من الناس من يرحب بالآلة يلتزم غيره بتقديم خير أو إحسان إليه ، على شريطة أن يعنى هو نفسه من تقديم الخير والإحسان إليهم) ، ولا تحتوى أخيراً على الواجبات التي يلتزم بها الناس نحو بعضهم البعض ذلك لأن المجرم يستطيع ، بحسب هذا المبدأ ، أن يجادل القضاة الذين يحكمون عليه بالعقاب .. الخ .

فى ذاته ، بل ينبغى كذلك أن يكون الفعل على اتفاق معها . ولكن الإنسانية تنطوى على استعدادات تهىء لبلوغ درجة أعظم من الكمال ، وتكون جزءاً من الغاية التى تقصد إليها الطبيعة بالنسبة للإنسانية ممثلة فى ذواتنا ؛ وإهمال هذه المواهب الاستعدادات قد لا يتعارض مع المحافظة على الإنسانية بوصفها غاية فى ذاتها ، ولكنه يتعارض مع العمل على تحقيق هذه الغاية .

رابعاً : أما فيما يتعلق بواجب الاستحقاق نحو الآخرين فإن الغاية الطبيعية التى يقصد جميع الناس إلى تحقيقها هى بلوغ سعادتهم . حقاً إن الإنسانية يمكن أن تظل باقية ، إذا لم يسهم أحد فى إسعاد غيره ، ولم يعتمد فى نفس الوقت أن يسلب منه شيئاً ، غير أن هذا لن يزيد عن أن يكون اتفاقاً سلبياً لا إيجابياً مع الإنسانية بوصفها غاية فى ذاتها ، إذا لم يحاول أحد ، بقدر ما فى طاقته ، أن يعمل على إسعاد غيره . ذلك لأنه لما كانت الذات غاية فى نفسها ، فلا بد أن تكون غاياتها ، إن كان لذلك التصور أن يحدث عنده أثره كله ، هى فى نفس الوقت بقدر المستطاع غاياتى .

هذا المبدأ الذى تعد بمقتضاه الإنسانية وكل طبيعة عاقلة أخرى بوجه عام غاية فى ذاتها (وهو الشرط الأعلى الذى يحد من حرية أفعال كل إنسان) لا يستفاد من التجربة: أولاً بسبب عمومته ، فهو ينطبق على جميع الكائنات العاقلة ، حيث لا تكفى أية تجربة لتحديد شىء فى هذا الصدد ، وثانياً لأن الإنسانية فى هذا المبدأ لا تتصور على أنها غاية للناس (ذاتية) ، أى كموضوع يجعل منه الإنسان من تلقاء نفسه هدفاً فى الواقع ، بل تتصور كغاية موضوعية ينبغى لها ، مهما تكن الغايات التى نود تحقيقها ، من حيث إن لها صبغة القانون ، أن تكون الشرط الذى يحد من جميع الغايات الذاتية ، وثالثاً لأن هذا المبدأ إنما يصدر تبعاً لذلك صدوراً ضرورياً عن العقل الخالص .

ذلك أن مبدأ كل تشريع عملي إنما يقوم بطريقة موضوعية على قاعدة الشمول أو العموم وشكلها ، التي تجعله بحسب المبدأ الأول قادراً على أن يصبح قانوناً (يمكن أن نسميه كذلك قانوناً طبيعياً) ، بينما يقوم من الناحية الذاتية على الغاية ؛ ولكن الذات التي تحمل جميع الغايات هي كل كائن عاقل ، بوصفه غاية في ذاتها (وذلك بحسب المبدأ الثاني) : ينتج عن هذا المبدأ العملي الثالث للإرادة بوصفه الشرط الأعلى لموافقته للعقل العملي العام ، أعني فكرة الإرادة عند كل كائن عاقل كإرادة تضع تشريعاً عاماً^(٥٥) .

سوف تنبذ طبقاً لهذا المبدأ كل المسلمات التي لا يمكنها أن تتفق مع التشريع العام المتعلق بالإرادة . وهكذا نجد أن الإرادة لا تخضع للقانون وحده ، بل إن خضوعها له ينبغي أن ينظر إليه في نفس الوقت من حيث إنها هي نفسها مشرعة للقانون ، وإنها لاتعد خاضعة له (وفي استطاعتها أن تعد نفسها صاحبة هذا القانون) إلا لهذا السبب وحده .

إن الأوامر الأخلاقية ، بحسب نوع التصور الذي قدمناه فيما سلف ، سواء في ذلك الأوامر التي تقتضي أن تكون الأفعال مطابقة لتشريع عام شبيه بالنظام الطبيعي ، أو الأوامر التي تريد أن يكون للكائنات العاقلة المزية العامة التي للغايات في ذاتها ، قد

(٥٥) هذا المبدأ الجديد يلخص المبدأين السابقين : فلما كان من الواجب أن يتصور الكائن العاقل بوصفه غاية في ذاته ، فلا يمكنه أن يكون مجرد وسيلة أو أداة في خدمة قانون يفرض عليه من الخارج . وإذن فينبغي اعتباره مصدر القانون الذي يطيعه ويخضع له . وسوف نرى فيما بعد كيف أن هذا المبدأ الذي سيطلق عليه كانت اسم الاستقلال الذاتي للإرادة Autonomie سيوصلنا إلى الحل النهائي لمشكلة الأخلاقية . ويبدو أن كانت يطبق في مجال الأخلاق نفس الفكرة التي يطبقها روسو Rousseau في المجال الاجتماعي وذلك حيث يقول : « الحرية هي إطاعة القانون الذي يفرضه الإنسان على نفسه » (العقد الاجتماعي ، ١ ، ١ ، الفصل الثامن) وهي أيضاً نفس الفكرة التي سادت الروح الكلاسيكية الألمانية وبخاصة عند جوته وشيللر .

استبعدت حقاً عن سلطانها الأمر كل خليط من منفعة أيّاً كان نوعها ، استبعادها للدافع من الدوافع ، وقد تم ذلك عن طريق تصورنا لها كأوامر مطلقة ؛ ولكننا لم نسلم بها كأوامر مطلقة ، إلا لأن هذا التسليم كان لا غنى عنه لتفسير تصور الواجب . أما عن وجود قضايا عملية تصدر أوامرها بطريقة مطلقة ، فذلك ما لم يكن من المستطاع البرهنة عليه في ذاته ، ولا من المستطاع كذلك إقامة هذا البرهان هنا أيضاً في هذا القسم من الكتاب ، ولكن شيئاً واحداً كان من الممكن أن يتم : ونعني به أن التحرر من كل منفعة عند فعل الإرادة الصادر عن الواجب ، من حيث هو العلامة المميزة التي تفرق بين الأوامر المطلقة والأوامر الشرطية قد نص عليه في الأمر نفسه ، وذلك من خلال تحديد معين سيكون متضمناً فيه ، وهذا ما يحدث الآن في هذه الصيغة الثالثة للمبدأ ، أي في فكرة إرادة كل كائن عاقل من حيث هي إرادة تضع تشريعاً كلياً عاماً .

ذلك أننا إذا تصورنا مثل هذه الإرادة ، مهما قلنا إن من الممكن لإرادة تخضع لقوانين أن تكون مرتبطة بهذه القوانين عن طريق المنفعة ، فإن من المستحيل أن تعتمد الإرادة ، التي هي نفسها المشرع الأعلى ، على أية منفعة من أي نوع (٥٦) لأن مثل هذه الإرادة التي تعتمد على المنفعة ستحتاج بدورها إلى قانون آخر ، يمكنه أن يحد من المنفعة المتعلقة بحجها للذات ويجعلها مشروطة بصلاحياتها لأن تصبح قانوناً كلياً عاماً .

وهكذا نجد أن مبدأ كل إرادة إنسانية ، من حيث هي إرادة تضع تشريعاً عاماً عن طريق مسلماتها جميعاً (*) ، هذا إذا تيسر

(٥٦) أي على منفعة تحددها النزعات الحسية وترتبط بموضوع الفعل بدلاً من ارتباطها بصورته وقانونه .

(*) أستطيع هنا أن أعني نفسي من إعطاء امثلة لتفسير هذا المبدأ ، فالأمثلة التي سقتها فيما تقدم لتفسير الأمر الأخلاقي المطلق وصياغاته يمكن أن تصلح جميعاً لأداء هذا الغرض ،

له أن يكون مبدأ صائباً ، إنما يصلح صلاحية تامة لأن يكون أمراً أخلاقياً مطلقاً ، وذلك لأنه - ومرجع هذا على وجه التحديد إلى فكرة التشريع العام - لا يقوم على أية منفعة وأنه تبعاً لذلك يستطيع وحده ، بين كل الأوامر الممكنة ، أن يكون هو الأمر غير المشروط ؛ أو إذا شئنا أن نعبر تعبيراً أفضل فعكسنا الأمر قائلين : إذا كان هناك أمر أخلاقى مطلق (أى قانون يسرى على إرادة كل كائن عاقل) فإنه لن يملك إلا أن يلتقى أوامره بأن يصدر الإنسان دائماً فى كل أفعاله عن مسلمة إرادة يمكنها فى نفس الوقت أن تجعل نفسها موضوعاً لها من حيث هى مشرعة تشريعاً عاماً ، عندئذ فقط يكون المبدأ العملى والأمر الذى يطبعه الإنسان غير مشروطين ، فلن يكون ثمة منفعة على وجه الإطلاق يمكنه [أى الأمر الأخلاقى] أن يقوم عليها .

ليس عجيباً بعد الآن ، إذا رجعنا بالبصر إلى كل المحاولات التى بذلت حتى الآن لاكتشاف مبدأ الأخلاق ، أن نجد أنها جميعاً كان مقضياً عليها بالإخفاق . لقد رأوا أن الإنسان يرتبط من خلال واجبه بقوانين ، ولكن لم يخطر لهم على بال أنه لا يخضع إلا لتشريع النابع منه ، وأن هذا التشريع كلى عام ، وأنه لا يلتزم فى فعله إلا بما يتفق مع إرادته الخاصة ، وهى الإرادة التى تضع تشريعاً عاماً بمقتضى الغاية التى رسمتها الطبيعة . ذلك لأنهم حين تصوره فى خضوعه للقانون فحسب (أياً كان نوع هذا القانون) وجدوا أن هذا القانون لابد بالضرورة أن يكون مصحوباً بنوع من المنفعة فى صورة جذابة أو قاهرة ، لأنه بما هو قانون لم ينبثق عن إرادته هو ، بل إن هذه الإرادة قد ألزمت ، بما يتفق مع القانون ، من جانب شىء خارجى عليها على أن تسلك على نحو معين . بهذا الاستنتاج الذى لم يكن منه مفر ضاع كل جهد بذل لإيجاد مبدأ أعلى للواجب ضيعة لا رجعة فيها . ذلك لأنهم لم يتوصلوا إلى الواجب أبداً ، بل إلى الضرورة التى تحض على الفعل بدافع من مصلحة معينة . وسواء أكانت هذه المنفعة شخصية

أم أجنبية ، فقد كان لابد للأمر دائماً أن يتخذ طابع الأمر الشرطي ولم يكن من المستطاع أن يصلح لأن يكون أمراً أخلاقياً . سوف أطلق إذن على هذا المبدأ اسم مبدأ استقلال الإرادة في مقابل كل مبدأ آخر سأسلكه في عداد ما أطلق عليه اسم التنافر .

إن التصور الذي يقتضى من كل كائن عاقل أن يتأمل نفسه من خلال جميع مسلمات إرادته على اعتبار أنه يضع تشريعاً كلياً عاماً لكي يتمكن من وجهة النظر هذه من الحكم على نفسه وعلى أفعاله ، يؤدي إلى تصور أشد خصوبة يرتبط به ، ونعني به تصور مملكة الغايات .

وأنا أفهم من كلمة مملكة ذلك الترابط المنظم الذي يجمع بين كائنات عاقلة متعددة عن طريق قوانين مشتركة . ولما كانت القوانين تحدد الغايات من جهة صلاحيتها لأن تكون غايات كلية عامة فإن من المستطاع ، إذا جردنا الفروق الشخصية بين الكائنات العاقلة وكذلك كل محتوى غاياتهم الجزئية ، أن نتصور كلاً عاماً يشمل جميع الغايات (سواء في ذلك غايات جميع الكائنات العاقلة ، بوصفها غايات في ذاتها ، والغايات الشخصية التي يمكن أن يضعها كل لنفسه) في وحدة منتظمة مترابطة ، أي مملكة للغايات ممكنة الوجود بحسب المبادئ السابقة ذكرها (٥٧) .

! ذلك أن الكائنات العاقلة تخضع جميعاً للقانون الذي يقتضى ألا يعامل كل منهم نفسه وغيره من البشر كوسيلة أبداً ، بل أن تكون معاملته لهم دائماً وفي نفس الوقت كغايات في ذاتها . ينشأ عن هذا ترابط منتظم بين الكائنات العاقلة عن طريق قوانين موضوعية مشتركة ،

(٥٧) يقتبس كانت هنا فكرة القديس أوغسطين عن مملكة الله ، كما يرجع إلى التفسير الفلسفي الذي وضعه ليبنتس لها بتمييزه بين مملكة اللطف *règne de la grâce* ومملكة الطبيعة *règne de la nature* (راجع نقد العقل الخالص - معيار العقل الخالص^٢) ، القسم الثاني من ص. ٧٢٥ إلى ص. ٧٣٩) .

أى مملكة يمكن ، طالما كان الهدف من هذه القوانين إقامة العلاقة بين هذه الكائنات وبين بعضها البعض بوصفها غايات ووسائل ، أن تسمى مملكة الغايات (وهى لا تعبر فى حقيقة الأمر إلا عن مثل أعلى) .

ولكن الكائن العاقل يعد عضواً منتزعاً إلى مملكة الغايات إذا كان هو نفسه ، إلى جانب أنه يشرع لها قوانين كلية عامة ، يخضع لهذه القوانين . وهو ينتمى إلى هذه المملكة كرئيس لها إذا كان ، كمشرع لقوانينها ، لا يخضع لأية إرادة أخرى غير إرادته .

يجب على الكائن العاقل أن يعد نفسه دائماً مشرعاً فى مملكة للغايات ممكنة عن طريق حرية الإرادة ، سواء أكان عضواً فى هذه المملكة أم رئيساً لها . ولكنه لا يستطيع أن يدعى لنفسه مكان الرئاسة بمسلمات إرادته فحسب ، بل إذا كان كائناً مستقلاً تمام الاستقلال ، بلا حاجات ، ذا قدرة مكافئة لإرادته ولا يحد منها شىء (٥٧) .

الأخلاقية تكمن إذن فى علاقة كل فعل بالتشريع القانونى الذى يستطيع وحده أن يجعل مملكة الغايات ممكنة . ولكن هذا التشريع ينبغى أن يوجد فى الكائن العاقل نفسه وأن ينبثق من إرادته التى يكون مبدؤها حينئذ هو المبدأ التالى : ألا يقدم الإنسان على فعل إلا بما يتفق مع مسلمة من شأنها أن تكون قادرة على أن تصبح قانوناً كلياً عاماً ، وألا يفعل الإنسان الفعل كذلك حتى تعد الإرادة نفسها فى عين الوقت واضحة تشريع كلى عام عن طريق مسلمتها ، فإذا لم تتفق المسلمات بطبيعتها مع هذا المبدأ الموضوعى للكائنات العاقلة بوصفها مصادر تشريع كلى عام ، اتفاقاً ضرورياً ، فإن الضرورة التى تقضى بالفعل طبقاً لذلك المبدأ يطلق عليها الإلزام العملى ، أى الواجب . والواجب ،

(٥٨) وإذن فالكائنات العاقلة المتناهية ، أى أبناء الإنسان ، لا يمكن أن يتعدى طموحها عضوية مملكة الغايات ، أما رئاسة هذه المملكة فهى لله وحده .

لا يكلف به الرئيس في مملكة الغايات ، بل يلزم كل عضو من الأعضاء بمقدار متكافئ .

إن الضرورة العملية التي تقضى بالسلوك طبقاً لهذا المبدأ ، أى طبقاً للواجب ، لا تقوم ألبتة على العواطف والدوافع والميول ، بل تقوم فحسب على علاقة الكائنات العاقلة بعضها ببعض ، حيث ينبغي دائماً أن تعد إرادة الكائن العاقل في نفس الوقت إرادة مشرعة ، إذ لو كان الأمر على خلاف ذلك لتعذر على الكائن العاقل أن يتصور أنه غاية في ذاته . هكذا يربط العقل كل مسلمة من مسلمات الإرادة ، بوصفها مصدر تشريع كلي عام ، بكل إرادة أخرى ، بل إنه يربطها كذلك بكل فعل موجه إلى الذات ، ولا يدفع العقل على ذلك أى باعث عملي آخر أو أية منفعة مستقبلية ، بل إنه يصدر في ذلك عن فكرة الكرامة التي للكائن العاقل الذي لا يخضع لغير القانون الذي يضعه لنفسه .

لكل شيء في مملكة الغايات ثمن أو كرامة : فماله ثمن فمن الممكن أن يستبدل بشيء آخر مكافئ له ؛ أما ما يعلو على كل ثمن ، وما لا يسمح تبعاً لذلك بأن يكافئه شيء ، فإن له كرامة .

كل ما يتعلق بميول الإنسان وحاجاته العامة فله ثمن سوقى ، وأما ما يتفق مع ذوق معين ، حتى لو لم يفرض حاجة سابقة إليه ، أى ما يتفق مع حال السرور الذي نستشعره في مجرد اللعب البريء عن كل غرض الذي يجرى بين طاقاتنا الوجدانية ، فله ثمن عاطفى (٥٩) ؛ أما ما يؤلف الشرط الذي لا غنى عنه لكى يصبح شيء من الأشياء

(٥٩) هذه الحال من الرضا والسرور هي التي تعبر عن اللذة المجردة من كل غرض أو منفعة ، وهي اللذة التي نحسها عند تأمل شيء جميل ، على نحو ما يبين « نقد ملكة الحكم » . فالأشياء التي نرضينا على هذا النحو لها ثمن عاطفى Affektionspreis وليس لها ثمن سوقى Marktpreis وذلك لأن قيمتها الذاتية لا تجعل منها موضوعات للمبادلة يمكن تقديرها تقديراً مادياً .

غاية في ذاته ، فليست له قيمة نسبية فحسب ، أى ليس له ثمن ، بل إن له قيمة باطنية ، أى كرامة .

الأخلاقية هى الشرط الوحيد الذى يجعل الكائن العاقل غاية في ذاته ، إذ يستحيل عليه أن يصبح عضواً مشرعاً في مملكة الغايات إلا عن طريقها . وهكذا نجد أن الأخلاق والإنسانية ، من حيث قدرة هذه عليها ، هما الشيء الوحيد الذى يملك الكرامة . إن البراعة والاجتهاد في العمل لهما ثمن سوقى ؛ والدكاء ومملكة التخيل الحية والمزاج لها ثمن عاطفى (٦٠) ، أما الوفاء بالوعد ، والإحسان عن مبدأ (لا عن غريزة) فلهما على العكس من ذلك قيمة ذاتية . لا الطبيعة ولا الفن يحتويان على شيء يمكن أن يحل محل هذه الصفات إذا ما افتقدت ؛ ذلك لأن قيمتها لا تكمن في النتائج المترتبة عليها ، ولا في المنفعة أو المكسب اللذين تحدثهما ، بل تكمن في النوايا ، أى في مسلمات الإرادة ، التى تكون على استعداد للتعبير عن نفسها على هذا النحو في صورة أفعال ، حتى لو لم يحالفها النجاح في النهاية . هذه الأفعال ليست كذلك في حاجة إلى أن يوصى عليها من أى استعداد ذاتى أو ذوق يجعلنا ننظر إليها برضا وارتياح مباشرين ، كما أنها ليست في حاجة إلى أى ميل أو عاطفة مباشرة تجذبنا نحوها ، إنها تمثل لنا الإرادة التى تمارسها [أى الأفعال] كموضوع للاحترام المباشر ، حيث لا يطلب شيء سوى العقل لكى يفرضها على الإرادة ، لا لكى يحاول أن يلتمسها منها بالتملق والمداينة ، مما لا شك في أنه تناقض في مجال الواجبات . هذا التقويم هو الذى يعرف بقيمة مثل هذا المنحى الفكرى بوصفه كرامة وهو الذى يسمو به فوق كل ثمن سمو لا نهاية له ؛ فلا يمكن أن نضعها معها في كفة الميزان أو أن نقارنها

(٦٠) لأنها صفات نجبها بصرف النظر عن كل منفعة مادية ، ولأنها ترضينا وتشبع فينا شعوراً باللذة على نحو ما يرضينا بالجمال في بعض الأشياء .

بها بغير أن نجور في نفس الوقت على قداستها .

وما الذي يبرر إذن للنية الطيبة من الناحية الأخلاقية أو للفضيلة أن تذهب في طموحها إلى هذا المدى البعيد ؟ إنه لا يقل في شيء عن الدور الذي تعهد به إلى الكائن العاقل للمشاركة في وضع القوانين الكلية العامة والذي يجعله صالحاً لأن يصبح عضواً في مملكة ممكنة للغايات (٦١) ، وهو الدور الذي حددته له طبيعته من قبل من حيث هو غاية في ذاته ومن ثم مشرع للقوانين في مملكة الغايات ، ثم من حيث هو حر بالنظر إلى جميع القوانين الطبيعية ، لا طاعة عليه إلا للقوانين التي يضعها هو لنفسه والتي يمكن مسلماته طبقاً لها أن تكون جزءاً من تشريع كلي عام (يخضع له في الوقت نفسه) . فليس لشيء في الواقع من قيمة إلا القيمة التي يحددها له القانون . ولكن التشريع نفسه ، الذي يحدد القيم جميعاً ، ينبغي لهذا السبب نفسه أن تكون له كرامة ، أي قيمة غير مشروطة ، ولا سبيل إلى مقارنتها بسواها ، لا يعبر عنها خير من كلمة الاحترام التي تترجم عن التقدير الذي ينبغي على الكائن العاقل أن يحمله لها . فالاستقلال الذاتي إذن هو مبدأ كرامة الطبيعة الإنسانية وكل طبيعة عاقلة .

إن الطرق الثلاث التي ذكرناها آنفاً للتعبير عن المبدأ الأخلاقي ليست في حقيقة الأمر إلا صيغاً متعددة لقانون واحد بالذات ، توجد إحداها من تلقاء نفسها الصيغتين الأخريين في ذاتها (٦٢) . ومع ذلك فبينها خلاف واحد ، هو في الحقيقة خلاف ذاتي قبل أن يكون خلافاً

(٦١) لا يملك الكائن العاقل الحق في المشاركة في التشريع الكلي إلا إذا كان يستحق ذلك ؛ أي أن الكائن العاقل لا يصبح كذلك على الحقيقة حتى يصبح كائناً أخلاقياً .

(٦٢) أي أننا نستطيع بالتحليل أن نستخلص من كل صيغة على حدة الصيغتين الأخريين ، كما أن الصيغ الثلاث التي تعبر عن المبدأ الأخلاقي يمكن بدورها أن تستخلص بالتحليل من تصور الإرادة الطيبة أو الإرادة التي تخضع للواجب ويمكن لمسلمتها أن ترتفع إلى مستوى القانون العام .

موضوعياً - عملياً ، الهدف منه تقريب فكرة من أفكار العقل إلى
العيان (وذلك بحسب مشابهة معينة) وجعلها بذلك قريبة من العاطفة .
كل المسلمات لها :

١ - صورة تنصف بالكلية والشمول ، ويمكن التعبير عن
صيغة الأمر الأخلاقي على هذا النحو : ينبغي أن تختار المسلمات
كما لو كان من الواجب أن تكون لها قيمة قوانين الطبيعة الكلية .

٢ - مادة ، أى غاية ، وهنا يعبر عن الصيغة كما يلي : إن
الكائن العاقل ، من حيث إنه بحسب طبيعته غاية ، وبالتالي من
من حيث هو غاية في ذاتها ، ينبغي أن يكون بالنسبة لكل مسلمة
شرطاً يحد من جميع الغايات التي تكون مجرد غايات نسبية أو
تعسفية .

٣ - تحديد تام لجميع المسلمات من طريق تلك المسلمة ،
ونعني بها : أن جميع المسلمات التي تستمد من تشريعنا الخاص ينبغي
أن تسهم في إقامة مملكة ممكنة للغايات كما تسهم في إقامة مملكة
للطبيعة (*) . ويسير التطور هنا كما يسير هناك في مقولات (٦٣) ،

(*) الغائية (التليولوجيا) تنظر إلى الطبيعة بوصفها مملكة للغايات ، والأخلاق تنظر إلى
مملكة ممكنة للغايات بوصفها مملكة للطبيعة . مملكة الغايات هناك فكرة نظرية ، الهدف منها تفسير
ما هو موجود في الواقع . وهي هنا فكرة عملية ، الفرض منها إظهار ما ليس بموجود ولكن يمكن
أن يوجد في الواقع عن طريق ما نأتى وما ندع من سلوك ، وذلك بمطابقته لهذه الفكرة نفسها .

(٦٣) من المعلوم أن كانت قد أخذ هذا الاصطلاح عن أرسطو ، وهو يريد بالمقولات
تلك التصورات الأولية للفهم التي تتعاقب قبلياً بموضوعات الحساسية ، والتي رتبها في لوحة منهجية
يحاول الآن أن يطبقها في مجال الأخلاق . فالوحدة ، والتعدد ، والشمول كلها مقولات الكم .
وهو يلاحظ في الطبعة الثانية من نقد العقل الخالص أن المقولة الثامنة في كل فئة من فئاتها الأربع
تنتج عن اتحاد المقولة الثانية بالأولى . فالشمول ليس إلا التعدد منظوراً إليه باعتباره وحدة ،
كما أن التعيين هو الواقع مضافاً إلى السلب (وذلك في مقواة الكيف) وهكذا الشأن في التبيين
الأخرين (العلاقة والجهة) . راجع نقد العقل الخالص ، التحليل الترسدي ، تحليل التصورات ،
القسم الثالث : تصورات الفهم الخالصة أو المقولات . ص ١١٥ - إلى ص ١٢٦ من طبعة المكتبة
الفلسفية التي سبقت الإشارة إليها .

مبتدئاً بوحدة صورة الإرادة (أو بشمولها) ، ماراً بتعدد المادة (وهو تعدد الموضوعات أى الأهداف) ومن هناك إلى شمول المذهب أو تكامله . على أن من الخير دائماً أن يسير الإنسان في حكمه الأخلاقي على حسب منهج محكم وأن يجعل مبدأه هذه الصيغة العامة للأمر الأخلاقي المطلق : افعل بحسب المسلمة التي يمكنها في نفس الوقت أن تجعل من نفسها قانوناً عاماً . فإن أردنا أن نحبب القانون الأخلاقي للنفس فإن مما يفيد في ذلك كل الفائدة أن نمرر الفعل الواحد نفسه من خلال التصورات المذكورة وأن نقر به بذلك ما أمكن من العيان .

نستطيع الآن أن ننتهي من حيث بدأنا ، أعني من تصور إرادة خيرة مطلقة . تكون الإرادة خيرة بإطلاق إذا لم يكن في وسعها أن تكون شريرة ، وإذا كانت مسلمتها ، حين تتحول إلى قانون كلي عام ، لا تتناقض مع نفسها بأي حال من الأحوال . هذا المبدأ هو إذن قانونها الأعلى أيضاً . اجعل فعلك دائماً يتفق مع المسلمة التي تستطيع أن تريد لها في الوقت نفسه أن تكون في شمول القانون ؛ هذا هو الشرط الوحيد الذي لا يمكن الإرادة بمقتضاه أن تتعارض مع نفسها أبداً ، ومثل هذا الأمر أمر مطلق . ولما كانت الخاصية التي تجعل للإرادة قيمة القانون العام بالنسبة للأفعال الممكنة تشابه الترابط العام الذي يتصف به وجود الأشياء بحسب قوانين كلية عامة ، وهو الترابط الذي يكون العنصر الشكلي للطبيعة بوجه عام ، فإن من الممكن أن نعبر عن الأمر الأخلاقي المطلق على النحو التالي :

اجعل أفعالك مطابقة لمسلمات يمكنها في عين الوقت أن تجعل من نفسها موضوعاً هو بمثابة القوانين العامة للطبيعة — هكذا تتألف صيغة إرادة خيرة بإطلاق .

تتميز الطبيعة العاقلة من سواها بأنها تضع لنفسها غاية . هذه الغاية ستكون هي مادة كل إرادة طيبة . بيد أنه لما كان من اللازم ، في فكرة

إرادة خيرة بإطلاق وبغير شرط تحفظي (كأن يكون هذا الشرط هو بلوغ هذه الغاية أو تلك) أن نجد [تلك الفكرة] من كل غاية يراد تحقيقها (الأمر الذي قد يجعل الإرادة خيرة من الناحية النسبية فحسب) فإن من اللازم كذلك ألا تتصور الغاية هنا كما لو كانت غاية يراد تحقيقها ، بل كغاية مستقلة بذاتها ، أي تتصور تبعاً لذلك من جهة السلب فحسب ، أعني بوصفها غاية لا ينبغي على الإنسان أن يقدم على فعل يتعارض معها ، كما لا ينبغي عليه أبداً نتيجة لذلك أن ينظر إليها كما لو كانت مجرد وسيلة ، بل أن يقدرها دائماً وفي الوقت نفسه في كل فعل من أفعال الإرادة من حيث هي غاية . هذه الغاية لا يمكن أن تكون شيئاً آخر غير الذات عينا [الحاملة] لجميع الغايات الممكنة ، إذ أنها هي في الوقت نفسه الذات صاحبة إرادة ممكنة خيرة بإطلاق (٦٤) ؛ والواقع أن هذه الإرادة الخيرة على الوجه المطلق لا يمكن أن يقدم عليها موضوع آخر إلا إذا وقعت في التناقض . وعلى ذلك فالمبدأ الذي يقول : راع أن يكون فعلك بالنسبة لكل كائن عاقل (بالنسبة لك ولغيرك) بحيث تكون له في نفس الوقت في مسلماتك قيمة الغاية في ذاتها ، ليس في حقيقة الأمر إلا عين المبدأ الذي يقول : اجعل فعلك مطابقاً للمسلمة التي تتضمن في الوقت نفسه صلاحيتها الشاملة لكل كائن عاقل . ذلك أن القول بأن على في استخدامي للوسائل المؤدية إلى غاية من الغايات أن أقيد مسلمتي بالشرط الذي يجعلها صالحة صلاحية شاملة لأن تكون قانوناً لكل ذات ، يستوي تماماً مع القول بأن علينا أن نجعل المبدأ الأساسي لجميع مسلمات الأفعال هو ألا تعامل الذات الحاملة للغايات ، أي الكائن العاقل نفسه ، كما لو كانت مجرد وسيلة بحال من الأحوال ، بل أن تعامل معاملة الشرط الأعلى الذي

(٦٤) الذات الكاملة لجميع الغايات الممكنة هي الكائن العاقل نفسه ، الذي يمكنه وحده أن يكون غاية في ذاته ، وذلك لأنه لا يمكن أن يساوى بإحدى غاياته الجزئية ، كما أنه يتصور بعقله القانون الموضوعي الذي يجب على إرادته أن تخضع له .

يبين لنا حدود استخدام الوسائل ، أعني أن تعامل دائماً في الوقت نفسه معاملة الغاية (٦٥) .

يستتبع هذا بغير نزاع أن كل كائن عاقل ، بوصفه غاية في ذاته ، ينبغي أن تكون لديه القدرة على أن يعد نفسه ، بالقياس إلى جميع القوانين التي قد يخضع لها في الوقت نفسه ، مصدر تشريع كلي عام ، وذلك لأن صلاحية مسلماته لأن تصبح تشريعاً عاماً هي على التحديد ما يميزه كغاية في ذاته ، كما يستتبع أيضاً أن هذه الكرامة (التي يتميز بها) من سائر الكائنات الطبيعية هي التي تفرض عليه أن يعد مسلماته على الدوام من وجهة نظره هو ، التي هي في الوقت نفسه وجهة نظر كل كائن عاقل ، بوصفه كائناً مشرعاً (وهذا هو السبب أيضاً في تسمية مثل هذه الكائنات أشخاصاً) .

بهذا يمكن قيام عالم معقول (mundus intelligibilis) ، بوصفه مملكة للغايات ، وذلك عن طريق التشريع النابع عن جميع الأشخاص بوصفهم أعضاء فيه . يترتب على ذلك أن على كل كائن عاقل أن يصدر في فعله كما لو كان دائماً عن طريق مسلماته عضواً مشرعاً في المملكة العامة للغايات . والمبدأ الصوري لهذه المسلمات هو المبدأ الذي يقول: افعل الفعل كما لو كان على مسلمتك أن تصلح في الوقت نفسه قانوناً عاماً (لجميع الكائنات العاقلة) .

مملكة الغايات إذن لا يمكن قيامها إلا عن طريق المشابهة التي بينها وبين مملكة الطبيعة ، تلك عن طريق المسلمات وحدها ، أي القواعد التي يلزم بها المرء نفسه ، وهذه عن طريق قوانين علل فاعلة خاضعة للإلزام خارجي . وعلى الرغم من هذا ، فإن الإنسان لا يتردد في أن يخضع على الطبيعة ككل ، وإن نظرنا إلى هذا الكل نظرنا إلى الآلة ،

(٦٥) ذلك لأنني لو اعتبرت الكائن العاقل مجرد وسيلة فحسب ، لا أمكنني أن أقول إن مسلمة فعلى يمكن أن تصبح قانوناً عاماً بالنسبة له ، كما أنه لن يستطيع بدوره أن يجعل من مسلمات فعله قوانين كلية شاملة .

وبمقدار العلاقة التي تربطه بالكائنات العاقلة بوصفها غايات له ، أقول لا يتردد الإنسان لهذا السبب أن يخلع عليها اسم مملكة الطبيعة (٦٦) . مملكة للغايات كهذه ستنتقل حقاً إلى حيز الوجود عن طريق مسلمات يرسم الأمر الأخلاقي المطلق قاعدتها لجميع الكائنات العاقلة ، إذا ما أتبعنا اتباعاً شاملاً . إلا أن الكائن العاقل وإن لم يستطع أن يضمن ، حتى لو اتبع هذه المسلمة بانتظام ، أن يجاريه كل كائن عاقل آخر في الوفاء بها ، ولم يضمن كذلك أن تتفق معه مملكة الطبيعة وترتيبها العائلي اتفاقاً مع كائن جدير بأن يكون عضواً فيها بحيث تصبح بالنسبة إليه مملكة للغايات ، أعني بحيث تحقق رجاءه في السعادة ، أقول مع أنه لا يضمن هذا كله فإن هذا القانون الذي يقول : « راع أن تسير أفعالك بحسب مسلمات عضو يضع تشريعاً كلياً عاماً للمملكة ممكنة للغايات » يظل محتفظاً بكامل قوته ، وذلك لأنه يصدر أوامره على نحو مطلق . وفي هذا الأمر على وجه التحديد تكمن هذه المفارقة : وهي أن كرامة الإنسانية وحدها ، من حيث كونها طبيعة عاقلة ، بصرف النظر عن كل غاية أخرى أو منفعة يراد الوصول إليها ، وتبعاً لذلك ، احترام الفكرة الخالصة ينبغي أن يكونا القاعدة التي لا يصح للإرادة أن تحيد عنها ، وأن استقلال المسلمة عن أمثال هذه الدوافع كلها هو الذي يحقق لها السمو وهو الذي يجعل كل ذات عاقلة جديرة بأن تكون عضواً مشرعاً في مملكة الغايات ؛ إذ لو كان الأمر على خلاف

(٦٦) على الرغم من أن الطبيعة تخضع للآلية فإن كانت يرى أن من الممكن ، بل من الواجب أن تسمى مملكة . ذلك لأنها ، وفقاً لتقدير ملكة الحكم عندنا ، تهدف في سبيلها العام لتحقيق غايات معينة . أما الذي يعين حدود تسلسل هذه الغايات وشرطه الأعلى فهو الكائن العاقل ، من حيث هو كائن أخلاقي ، فالإنسان هو « العاية الأخيرة » للخلقة ، وذلك من حيث إن حريته ، بتطابقها مع القانون العملي غير المشروط ، ترمي إلى تحقيق الخير الأسمى في الطبيعة ، أى إلى تحقيق التوافق التام بين الفضيلة والسعادة . ولا يصح إذن أن نسأل عن الغاية التي يجب من أجلها الإنسان ، فأخلاقيته هي الهدف الأعلى من وجوده وهي التي تعطيه الحق في أن يجعل سائر غايات الطبيعة خاضعة له .

ذلك لتحتم علينا أن نتصوره كائناً لا يخضع لغير القانون الطبيعي الذي يتحكم في حاجاته . ومع أنه سيكون من الممكن تصور مملكة الطبيعة ، مثالها في ذلك مثل مملكة الغايات ، متحدة تحت رئيس واحد ، ومع أن المملكة الأخيرة لن تبقى بذلك مجرد فكرة بسيطة فحسب بل ستكتسب واقعية حقيقية ، فإن هذه الفكرة ستستفيد من وراء ذلك زيادة تأتيا من إضافة دافع قوى إليها ، ولكن قيمتها الباطنة لن تزداد في شيء على ما هي عليه ؛ إذ أن من الواجب علينا على الرغم من ذلك أن نتصور دائماً ذلك المشرع الأوحد غير المحدود نفسه من حيث هو مشرع يحكم على قيمة الكائنات العاقلة طبقاً لأفعالهم المجردة من المنفعة فحسب ، المفروضة عليهم من تلك الفكرة وحدها . إن ماهية الأشياء لا تتغير تبعاً لعلاقاتها الخارجية ، والشئ الوحيد ، إذا غضضنا النظر عن هذه العلاقات الأخيرة ، الذي يكون القيمة المطلقة للإنسان هو الذي ينبغي أن يكون المقياس الذي يحكم به عليه من جانب أي كائن ، حتى لو كان هو الكائن الأسمى نفسه . فالأخلاقية إذن هي علاقة الأفعال باستقلال الإرادة أي بالتشريع الكلي الممكن عن طريق مسلمات هذه الإرادة . الفعل الذي يمكن أن يتفق مع استقلال الإرادة هو فعل مسموح به ، والفعل الذي لا يتفق معه فعل محرم . الإرادة التي تتفق مسلماتها اتفاقاً ضرورياً مع قوانين الاستقلال هي إرادة مقدسة ، أي إرادة خيرة بإطلاق . توقف إرادة غير خيرة بإطلاق على مبدأ الاستقلال (الجبر الأخلاقي) هو الالتزام . هذا الالتزام لا يمكن إذن أن ينطبق على كائن مقدس . الضرورة الموضوعية التي يتصف بها فعل من الأفعال يصدر عن التزام تسمى واجباً .

نستطيع مما تقدم ذكره بإيجاز أن نفسر الآن في سهولة كيف أننا ، وإن كان أول ما يتبادر إلى ذهننا عند التفكير في تصور الواجب هو الانصياع للقانون ، نتصور مع ذلك في الوقت نفسه نوعاً من السمو والكرامة لدى ذلك الشخص الذي يؤدي جميع واجباته . ذلك لأن

سموه لا يرجع إلى خضوعه للقانون بقدر ما يرجع إلى أنه ، بالنظر إلى هذا القانون نفسه ، يعد مشرعاً في الوقت ذاته ، أى أنه لا يخضع له إلا لهذا السبب بعينه . كذلك بيّنا فيما تقدم كيف أنه لا الخوف ، ولا الميل ، بل الاحترام الواجب في حق القانون هو وحده الدافع القادر على إعطاء الفعل قيمة اخلاقية . إن إرادتنا الخاصة ، على فرض أنها لا تقدم على فعل من الأفعال إلا إذا كان مقيداً بتشريع عام ، تجعل مسلماتها أمراً ممكناً ، هذه الإرادة [المثالية] التي يمكن بالفكرة أن تكون إرادتنا هي الموضوع الحقيقي بالاحترام ، وكرامة الإنسانية تكمن على وجه التحديد في قدرتها على أن تكون مصدر تشريع كلى عام ، على شريطة أن تكون هي نفسها في الوقت عينه خاضعة لهذا التشريع .

الاستقلال الذاتي للإرادة بوصفه المبدأ الأعلى للأخلاق

استقلال الإرادة هو الخاصية التي تجعل منها قانوناً لنفسها (بصرف النظر عن جميع موضوعات الفعل الإرادي) . مبدأ استقلال الإرادة إذن هو أن نختار دائماً بحيث تكون مسلمات اختيارنا متضمنة في الوقت نفسه كقوانين كلية في فعل الإرادة نفسه . كون هذه القاعدة العملية أمراً أخلاقياً ، أعني أن إرادة كل كائن عاقل مرتبطة بها ارتباطاً ضرورياً كشرط لها ، أمر لا يمكن إثباته عن طريق التحليل البسيط للتصورات التي تشتمل عليها الإرادة ، والسبب في ذلك أنها قضية تركيبية^(٦٧) ؛ وقد ينبغي علينا أن نتجاوز معرفة الموضوعات إلى نقد الذات ، أي إلى نقد العقل العملي الخالص^(٦٨) ، إذ أن هذه القضية التركيبية ، التي تأمر أمراً ضرورياً ، ينبغي أن يكون من المستطاع معرفتها بطريقة قبلية خالصة ؛ ولكن هذه المسألة لا تدخل في القسم الحالي من الكتاب . بيد أن كون مبدأ الاستقلال الذاتي المذكور هو المبدأ الأوحد للأخلاق ، فأمر يمكن توضيحه بسهولة بالتحليل البسيط لتصورات الأخلاق . إذ سيتبين من خلال ذلك كيف أن مبدأ الأخلاق لا بد أن يكون أمراً أخلاقياً ، وأن هذا الأمر الأخلاقي لا يأمر بشيء يقل أو يزيد عن هذا الاستقلال نفسه .

(٦٧) هي قضية تركيبية لأنها تربط بفكرة الإرادة الطيبة فكرة قانون عام ليست متضمنة فيها تضمناً منطقياً ولا يمكن استخلاصها منها بالتحليل البسيط .

(٦٨) وذلك لكي نبين بأية ملكة يقدر العقل أن يقيم هذا الترابط التركيبي الذي كشف عنه تحليل الوجدان المشترك ، ولكي نعرف أيضاً كيف يصبح استخدام هذه الملكة أمراً مشروعاً .

تنافر الإرادة بوصفه مصدر جميع المبادئ غير الأصلية للأخلاق

عندما تفتش الإرادة عن القانون الذى من شأنه أن يعينها فى شىء آخر غير صلاحية مسلماتها لوضع تشريع كلى عام يصدر عنها ؛ وعندما تفتش تبعاً لذلك ، متجاوزة ذاتها ، عن هذا القانون فى خاصية أحد موضوعاتها ، فإن التنافر هو الذى ينتج عن ذلك دائماً . عندئذ لا تعطى الإرادة لنفسها القانون ، بل إن الموضوع هو الذى يعطيها إياه عن طريق العلاقة التى تربطه بها . هذه العلاقة ، سواء أقامت على الميل أو على تصورات العقل ، لا تسمح إلا بقيام الأوامر الشرطية (٦٩) : على أن أفعل هذا الشىء ، لأننى أريد شيئاً آخر . أما الأمر الأخلاقى ، وبالتالي الأمر المطلق ، فإنه على العكس من ذلك يقول : إن على أن أفعل على هذا النحو أو ذاك ، حتى لو لم أرد شيئاً آخر . فمثلاً يقول من يتبع الأمر الأول : ينبغى على ألا أكذب إذا أردت أن أحافظ على شرفي ، أما من يتبع الأمر الثانى فيقول : ينبغى على ألا أكذب حتى لو لم يجلب الكذب على أدنى عار . يجب إذن أن يجرّد هذا الأمر الأخير من كل موضوع ، بحيث لا يكون لهذا الموضوع أى تأثير على الإرادة ، وبحيث لا يقتصر العقل العملى (الإرادة) على أن يدير منفعة أجنبية ، بل يثبت سلطانه الأمر فحسب بوصفه أعلى تشريع . هكذا يكون من واجبي مثلاً أن أعمل على سعادة الآخرين ، لا كما لو كان يهمنى أن يتحقق وجودها (سواء

(٦٩) لأن تمثلات العقل ستكون فى هذه الحالة متعلقة قبل كل شىء بالموضوعات ، ولن يمكنها أن تعين الإرادة إلا عن طريق الحساسية .

كان ذلك عن طريق ميل مباشر ، و كان بطريق غير مباشر عن
إحساس بالرضا مصدره العقل) بل لمجرد أن المسلمة التي تستبعد [أى
السعادة] لا يمكن أن تكون متضمنة في فعل إرادى واحد وبالذات .

تصنيف جميع المبادئ الأخلاقية
التي يمكن أن تنتج عن التصور الأساسي
الذي سلمنا به عن التنافر

لقد جرب العقل الإنساني هنا ، كما جرب في كل موضع باشر
فيه استعماله الخالص ، طوال الفترة التي أعوزه فيها النقد ، جميع
الطرق الخاطئة قبل أن يعثر على طريقه الحقيقي الوحيد (٧٠) .

جميع المبادئ التي يمكن الإنسان أن يسلم بها من وجهة النظر
هذه إما أن تكون مبادئ تجريبية أو مبادئ عقلية . فالمبادئ الأولى ،
المستمدة من مبدأ السعادة ، تنبني على العاطفة الفزيائية أو العاطفة
الأخلاقية ، والمبادئ الثانية ، المستمدة من مبدأ الكمال ، إما أن
تنبني على التصور العقلي للكمال بوصفه نتيجة يمكن أن تترتب
عليها (٧١) ، أو على تصور كمال مستقل بذاته (إرادة الله) ، بوصفه
علة تتولى تعيين إرادتنا (٧٢) .

لاتصلح المبادئ التجريبية مطلقاً لأن تؤسس عليها القوانين
الأخلاقية . ذلك لأن طابع الشمول الذي يجعلها صالحة لجميع
الكائنات العاقلة بغير تمييز ، والضرورة العملية غير المشروطة المفروضة
عليها عن هذا الطريق ينتفيان إذا كان مبدؤهما مستمداً من التكوين
الخاص بالطبيعة الإنسانية أو من الظروف العارضة التي توجد فيها .
ومع ذلك فإن مبدأ السعادة الخاصة هو أولى المبادئ بالاستنكار ،

(٧٠) أى أن من النتائج المترتبة على النقد أن العقل العملي لا يمكنه في الحقيقة إلا أن يكون
عقلاً خالصاً ، تنبع قوته من صورته ، لا من تمثل الموضوعات المادية .

(٧١) يقصد كانت بهذه العبارة فولف Wolff ومدرسة العقلية .

(٧٢) يقصد كانت هنا كروزبوس Crusius (١٧١٢ - ١٧٧٦) الذي نسب إلى الله
حرية للعقل مستقلة في ذاتها ، وجعل الأمر الإلهي مصدر كل إزام أخلاق .

لا لأنه فاسد فحسب ، ولأن التجربة تناقض الادعاء الذى يذهب إلى أن الهناء يتناسب دائماً مع حسن السلوك ، ولا لأنه لا يسهم بشيء في تأسيس الأخلاق ، إذ أن جعل الإنسان سعيداً أمر يختلف كل الاختلاف عن جعله خيراً ، كما أن جعله ذكياً فظناً لمنفعته يختلف تمام الاختلاف عن جعله فاضلاً ، بل لأنه يقيم الأخلاقية على دوافع تعمل على هدمها والقضاء على ما فيها من سمو وعظمة ، إذ تضع الدوافع التي تحت على الفضيلة مع الدوافع التي تحرض على الرذيلة في صنف واحد ، ولا تزيد على أن تعلم الإنسان كيف يحسن الحساب بينما تقضى للأسف قضاء مبرماً على الفارق النوعي بينها . أما الشعور الأخلاقي ، هذا الحس الخاص المزعوم (*) (مهما بلغ الاحتجاج به

(١) لأنى أسلك مبدأ الشعور الأخلاق مع مبدأ السعادة وذلك لأن كل منفعة تجريبية ، عن طريق الإحساس بالارتياح الذى يسببه شيء ما ، سواء أتم ذلك مباشرة وبغير اعتبار للمصالح المترتبة عليه أم تم مع اعتبار هذه المصالح نفسها ، تعد بالإسهام في توفير الهناء . كذلك ينبغي علينا أن نسلك مع هتشون Hutcheson (٧٣) مبدأ المشاركة في سعادة الآخرين مع مبدأ الحس الأخلاقي نفسه الذى يسلم بوجوده .

(٧٣) فرانسيس هتشون (ولد سنة ١٦٩٤ في درومالج من مقاطعة داون ومات في جلاسجو سنة ١٧٤٧) تعرف عليه كانت في الفترة ما بين ١٧٦٠ و ١٧٧٠ ، وهي الفترة التي بدأ فيها في الوقت نفسه يتعرف على قصور المذهب العقلي في فلسفة فوائف ، التي كانت الفلسفة السائدة في ذلك الحين ، من جانبيها النظرى والعملى ، ويتأثر بالفلاسفة والأخلاقين الإنجليز ، ومن أهمهم شافترز بوري وهتشون وهيوم الذى يرجع إليه الفضل ، كما يقول كانت في عبارته الشهيرة في «المقدمات لكل ميتافيزيقا .. الخ » في إيقاظه من سباته الاعتقادي « الجازم وتنبهه إلى سؤاله الذى كان بداية فكره النقدي والمعنى به : « كيف تصبح القضايا التركيبية القبلية ممكنة ؟ » — وهتشون من أهم القائلين بنظرية الحس الأخلاق moral sense . وهو يدافع عنه في كتابه « بحث في منشأ أفكارنا عن الجمال والفضيلة » (١٧٢٥) ، وفي « مقال عن الطبيعة وعن مسلك الانفعالات والعواطف مع توضيحات للحس الأخلاقي » (١٧٢٨) ، وفي كتابه « مذهب الفلسفة الأخلاقية » الذى نشر بعد وفاته . وهو يعرفه بأنه « هو الحس الأخلاقي بالجمال والأفعال والانفعالات ، الذى ندرك به الفضيلة أو الرذيلة ، في أنفسنا أو لدى الآخرين » . وهو حس مغروس بالفطرة في الإنسان ، يحكم حكماً مباشراً على أفعاله وانفعالاته ، فيجذب الفاضل منها =

من السطحية والضحالة ، ومهما وجدنا أن أولئك الذين يعجزون عن التفكير يحسبون أنهم يستطيعون أن يلتمسوا العون من العاطفة حتى في ما لا صلة له إلا بالقوانين العامة ، وأن العواطف التي تتفاوت بطبيعتها عن بعضها البعض بدرجات لا متناهية لا تمدنا بمقياس واحد نقيس عليه الخير والشر وأن الذي يحكم شعوره لا يمكنه على الإطلاق أن يصدر حكماً يصلح لتطبيقه على الآخرين^(٧٤) . نقول إن الشعور الأخلاقي برغم هذا كله أقرب إلى الأخلاقية وإلى ما لهذه الأخلاقية من كرامة لأنه يشرف الفضيلة إذ يضيف إليها الرضا الذي تعطيه والاحترام الذي نحمله لها مباشرة ، ولأنه لا يصارحها في وجهها بأن جمالها ليس هو الذي يربطنا بها بل المنفعة التي ننتظرها من ورائها^(٧٥) .

بين المبادئ العقلية للأخلاق نجد التصور الأنطولوجي [الوجودي] للكمال (مهما يكن تصوراً فارغاً ، غير محدد ، ومهما تبلغ تبعاً لذلك عدم صلاحيته لاكتشاف أقصى قدر مناسب لنا في المجال الهائل للواقع الممكن ، ومهما يبلغ به النزوع الذي لا يقهر إلى أن يدور في حلقة مفرغة حين يتعلق الأمر بتمييز الواقع الذي نتحدث عنه تمييزاً نوعياً من كل واقع سواه فلا يستطيع أن يتلافى افتراض الأخلاقية

وينبذ المردول . ذلك أن « منشئ الطبيعة » قد « جعل الفضيلة صورة محببة لكي تحفزنا على السعى وراءها ، كما أعطانا انفعالات قوية لكي تكون منابع كل الأفعال الفاضلة » . واستخدام هتشسون لكلمة الحس الأخلاقي وإخفاقه في ربطه بالحكم الأخلاقي قد ترك مسألة القصد والاختيار في مذهبه محاطة بالغموض . ويمكن القول بوجه عام إن معيار الفعل الأخلاقي عنده أن يعمل على إسعاد البشر وزيادة رخائهم ونهائهم في الحياة .

(٧٤) ذهب الأخلاقيون الإنجليز ، وفي مقدمتهم شافتر بوري وهتشسون وهيوم إلى أن الخير موضوع حس خاص هو الحس الأخلاقي الذي يدركه ويعترف به من تلقاء نفسه ، وأنه أبعد ما يكون عن أن يكتشفه الفهم أو يحده .

(٧٥) ليس لما نسميه بالحس الأخلاقي من قيمة أو حقيقة إلا بمقدار ما يكون أنراً يحده في نفوسنا القانون الأخلاقي .

التي عليه ان يقوم بتفسيرها افتراضاً خفياً (٧٦) أفضل من التصور اللاهوتي الذي يستنبط الأخلاقية من إرادة إلهية مطلقة الكمال ، وليس مرجع ذلك فحسب إلى أننا لا نملك برغم كل شيء أن نعاين كمال هذه الإرادة ، وأننا لا نستطيع أن نستنبطها إلا من تصوراتنا ومن أهمها شأناً تصور الأخلاقية ، بل مرجع ذلك إلى أننا إذا لم نفعل ذلك (وهو ما لو حدث لوقعنا في حلقة مفرغة غليظة منشؤها التفسير) (٧٧) فإن التصور الوحيد الذي يبقى لنا عن الإرادة الإلهية ، وهو التصور المستمد من الصفات التي تنسب إليها من شهوة الشرف والسلطان ، مقرونة بالتصورات المخيفة عن اليأس والانتقام ، سيضع بالضرورة الأساس الذي يبنى عليه نظام من العادات الأخلاقية يتعارض تعارضاً صريحاً مع الأخلاقية .

وإذن فلو كان على أن أختار بين تصور الحس الأخلاقي وبين تصور الكمال بوجه عام (وكلا التصورين لا ينتقص من الأخلاقية في شيء ، وإن كانا مع ذلك لا يصلحان على الإطلاق لتكوين القاعدة التي تركز عليها) فسوف يقع اختياري على التصور الأخير ، لأنه على الأقل ، باستبعاده للحساسية ، يكل أمر الفصل في المشكلة إلى محكمة العقل الخالص ، وإن كان مع ذلك لا يحسم برأى في المشكلة ، بل يحتفظ بالفكرة غير المحددة (لإرادة خيرة في ذاتها) دون أن يفسدها في شيء إلى أن يتم تحديدها تحديداً دقيقاً .

بقي أن أقول إنني أعتقد أن في استطاعتي أن أعفى نفسي من محاولة دحض هذه التصورات التعليمية دحضاً مفصلاً . إن هذه

(٧٦) يقوم تصور الكمال على تصور القانون الأخلاقي. لا العكس . فإذا كان من واجبي أن أسمى إلى الكمال ، أي أن أغرس في نفسي جميع الملكات الضرورية لتحقيق الغايات التي يعينها العقل ، فإني إنما أستجيب في مسلكي هذا لما يتطلبه القانون الأخلاقي مني .

(٧٧) ذلك لأننا نستخرج تصور الأخلاقية عندئذ من أنفسنا لننسبه إلى الله ، لكي نعود فنفسر بهذه النسبة وجود القانون الأخلاقي فينا .

المحاولة من السهولة بمكان ، بل الأرجح ان اولئك الذين تفرض عليهم مهنتهم أن يعلنوا إيمانهم بإحدى هذه النظريات (إذ أن المستمعين لا يحتملون تأجيل الحكم) يدركونها إدراكاً جيداً ، حتى ليكون من العبث أن نضيع الوقت فيها . ولكن الأمر الذى يهمنى هنا أكثر من سواه هو أن نعرف أن هذه المبادئ لا تقدم أبداً غير تنافر الإرادة ليكون أساساً أول تقوم عليه الأخلاق ، وهذا هو الذى يجعلها بالضرورة تخطئ الهدف منها .

كلما اضطر الإنسان إلى أن يجعل من موضوع الإرادة أساساً لتعيين القاعدة التى تحددها [أى الإرادة] لم تكن القاعدة إلا تنافراً ، عندئذ يكون الأمر مشروطاً وتكون صيغته على النحو التالى : ينبغى على الإنسان أن يسلك على هذا النحو أو ذاك إذا كان يريد هذا الموضوع أو لأنه يريده ؛ والنتيجة أن هذا الأمر لا يمكنه أبداً أن يأمر أمراً أخلاقياً ، أعنى أن يأمر أمراً مطلقاً . قد يجوز للموضوع أن يعين الإرادة بوساطة الميل ، كما هو الشأن فى مبدأ السعادة الشخصية ، أو بوساطة العقل الموجه إلى موضوعات فعلنا الإرادى الممكن بوجه عام ، كما هو الشأن فى مبدأ الكمال ، بيد أن الإرادة لا تعين نفسها أبداً مباشرة عن طريق تمثيل الفعل ، بل عن طريق الدافع وحده الذى يحدثه الأثر المرتقب من الفعل على الإرادة ؛ ينبغى على أن أفعل شيئاً ما لأننى أريد شيئاً آخر ، وهنا يتحتم افتراض قانون آخر فى ذاتى ، أستطيع وفقاً له أن أريد بالضرورة هذا الشيء الآخر ، وهذا القانون يحتاج بدوره إلى أمر [أخلاقى] يحدد مفهوم هذه المسلمة . إذ أنه لما كان الدافع الذى يفرض على تمثيل موضوع ممكن التحقق عن طريق طاقاتنا أن يترك أثره على إرادة الذات وفقاً لاستعداداتها الطبيعية ، [لما كان هذا الدافع] يكون جزءاً من طبيعة الذات ، سواء أكان جزءاً من الحساسية (من الميل والذوق) أم من الفهم والعقل اللذين ينطبقان راضيين على أحد الموضوعات وفقاً للتكوين

الخاص بطبيعتهما فإن الطبيعة عندئذ هي التي تعطى القانون على الحقيقة ، وهذا القانون الذى يتحتم عندئذ ، بما هو قانون ، أن يعرف ويبرهن عليه بالتجربة وحدها ، لا يكون قانوناً عرضياً فحسب ، عاجزاً عن أن يضع قاعدة عملية ضرورية كما ينبغي لكل قاعدة أخلاقية أن تكون ، بل إنه لن يكون أبداً إلا تنافراً للإرادة ؛ هناك لا تسن الإرادة قانونها لنفسها ، بل إن دافعاً أجنبياً عنها هو الذى يسنه لها عن طريق طبيعة خاصة للذات تؤهلها لقبول هذا القانون .

إن الإرادة الخيرة بإطلاق ، التى يجب أن يكون مبدؤها أمراً أخلاقياً مطلقاً ، ستكون عندئذ إرادة غير متعينة بالنسبة لجميع الموضوعات ، ولن تشتمل إلا على صورة فعل الإرادة بوجه عام ، بوصفه استقلالاً ذاتياً ، أى أن صلاحية المسلمة عند كل إرادة خيرة لأن تجعل من نفسها قانوناً كلياً عاماً ، هذه الصلاحية هي نفسها القانون الوحيد الذى تلزم به إرادة كل كائن عاقل ، دون أن تلجأ إلى أى دافع أو منفعة لتجعل منه مبدأ ترتكز عليه .

أما كيفية إمكان وجود مثل هذه القضية التركيبية على نحو قبل والسبب الذى يجعل منها قضية ضرورية ، فمشكلة لم يعد من الممكن إيجاد حل لها فى حدود ميتافيزيقا الأخلاق . كذلك لم تؤكد حقيقة هذه القضية ، ولا زعمنا أننا نملك الدليل عليها . كل ما بيناه من خلال تطور التصور الشامل للأخلاق لا يخرج عن أن الاستقلال الذاتى للإرادة مرتبط بهذه القضية ارتباطاً لا محيد عنه أو هو بالأولى الأساس الذى تقوم عليه . وإذن فكل من يعد الأخلاق شيئاً حقيقياً ولا يسلكها فى عداد الأفكار الخرافية المجردة من الحقيقة لا بد له فى الوقت نفسه من أن يسلم بمبدأ الأخلاق الذى ذكرناه . وإذن فقد كان هذا القسم تحليلياً خالصاً ، مثله فى ذلك مثل القسم الأول . وأما أن الأخلاق ليست خرافية ، وهو القول الذى يترتب على التسليم بصحة الأمر الأخلاقى المطلق والاستقلال الذاتى

للإرادة كما يرتب على التسليم بان الأمر الاخلاقي ضرورى ضرورة
مطلقة بوصفه مبدأ قلياً ، فأمر يتطلب إمكان الاستعمال التركيبى للعقل
العملى الخالص ، وهو ما لا يجوز لنا أن نقدم عليه قبل أن نسبقه
بنقد هذه الملكة العقلية نفسها ، وهو النقد الذى علينا الآن أن نبين
ملائحه الرئيسية الوافية بغرضنا فى الفصل الأخير من الكتاب .

القِسْمُ الثَّالِثُ

الانتقال من ميتافيزيقيا الأخلاق إلى نقد العقل العملي الخالص

تصور الحرية هو مفتاح تفسير

الاستقلال الذاتي للإرادة

الإرادة نوع من العلية تتصف به الكائنات الحية ، من حيث هي كائنات عاقلة ، والحرية ستكون هي الخاصية التي تتميز بها هذه العلية فتجعلها قادرة على الفعل وهي مستقلة عن العلل الأجنبية التي تحددها : مثلما أن الضرورة الطبيعية هي الخاصية التي تتميز بها العلية لدى جميع الكائنات غير العاقلة والتي تجعل فاعليتها تتحدد بتأثير العلل الأجنبية عنها .

هذا التفسير الذي قدمناه عن الحرية تفسير سليم ، وهو من أجل ذلك لا يثمر في فهم ماهيتها ، إلا أن هناك تصوراً إيجابياً عن الحرية ينبثق عنه ، ويفوقه في غناه وخصوبته . لما كان تصور العلية ينطوي على تصور القوانين التي تقتضي بالضرورة أن نسلم عن طريق شيء^{٧٨} نسميه علة ، بشيء آخر نسميه نتيجة ، فإن الحرية ، على الرغم من أنها ليست في الحقيقة خاصية تتصف بها الإرادة وفقاً لقوانين الطبيعة ، لا يمكن أن توصف لهذا السبب بأنها مجردة عن كل القوانين ، بل الأولى أن يقال إنها يجب أن تكون علية تسير في أفعالها وفقاً لقوانين لا تتحول ، وإن كانت هذه القوانين من نوع خاص ، وإلا لكانت الإرادة الحرة شيئاً محالاً^(٧٨). إن الضرورة الطبيعية تنافر

(٧٨) Unding = محال. وبلاحظ أن كانت يستبعد الحرية التي لا تنبأ بشيء ، المتسلخة عن كل قانون يقيددها ، وأنه يسلم بالاختيار بالمعنى الذي سيحدده فيما بعد.

بالنسبة إلى العلة الفاعلة ؛ ذلك لأن كل معلول ليس ممكناً إلا بحسب هذا القانون الذى يقول إن شيئاً آخر هو الذى يعين العلية فى العلة الفاعلة ، فماذا عسى أن تكون حرية الإرادة إن لم تكن هى الاستقلال الذاتى Autonomie ، أى الخاصية التى تتميز بها الإرادة فتجعل منها قانوناً لنفسها ؟ وإذن فالقضية التى تقول إن الإرادة فى جميع أفعالها هى القانون الذى تصنعه لنفسها ليست إلا صيغة أخرى من المبدأ الذى يقول إن علينا ألا نفعل فعلاً حتى يكون مطابقاً للمسلمة التى يمكنها أيضاً أن تتخذ من نفسها موضوعاً يعد قانوناً كلياً شاملاً . ولكن هذه هى على التحقيق صيغة الأمر الأخلاقى المطلق كما هى مبدأ الأخلاقية : وعلى ذلك فالإرادة الحرة والإرادة الخاضعة لقوانين أخلاقية شىء واحد بالذات .

وإذن فلو افترضنا حرية الإرادة فإنه يكفي أن نقوم بتحليل تصورنا تحليلاً بسيطاً لنستنبط منه الأخلاقية بما فى ذلك مبدؤها الذى تقوم عليه . هذا المبدأ الأخير هو فى الواقع قضية تركيبية دائماً [يمكننا أن نعبر عنها على النحو التالى] : الإرادة الحرة بإطلاق هى تلك الإرادة التى تستطيع مسلمتها دائماً أن تتضمن فى ذاتها القانون الكلى الذى تستطيع أن تكونه ، ذلك لأن تحليل تصور إرادة خيرة مطلقة لا يمكننا من اكتشاف تلك الخاصية التى تتميز بها المسلمة . ولكن هذا النوع من القضايا التركيبية لا سبيل إلى وجوده إلا إذا ارتبطت معرفتان ببعضهما البعض بفضل ارتباطهما بمعرفة ثالثة يمكن كلاهما من ناحيتها أن تتلاقى مع الأخرى فيها (٧٩) . إن التصور

(٧٩) تختلف القضايا التركيبية عن القضايا التحليلية فى أنها تقيم علاقة بين الموضوع وبين محمول لم يكن متضمناً فيه تضمناً منطقياً ، فهى لذلك فى حاجة إلى حد وسط يربط بين الموضوع والمحمول ، فى المعرفة النظرية نجد أن العيان الحسى Anschauung يقدم هذا الحد الوسط ؛ فمبدأ العلية مثلاً الذى يفترض أن كل ما يحدث فلا بد له من سبب يترتب عليه ذلك الحدث ، يتضمن وجود العيان الحسى بالزمان كما يتضمن ملكة إدراك الظواهر التى تتابع تنابهاً زمنياً ؛ فالعلاقة =

الإيجاني للحرية هو الذى يزودنا بهذا الحد الثالث الذى لا يمكنه ،
 كما هو الحال فى العلل الفزيائية ، أن يكون هو طبيعة العالم الحسى (٨٠)
 (الذى يتلاقى فى تصوره تصور شىء بوصفه علة مع تصور شىء آخر
 ترتبط به العلة ويعد معلولاً) . أما ما هو الحد الثالث الذى تحيلنا
 الحرية إليه والذى تكون لدينا عنه فكرة قبلية فأمر لا يمكننا أن
 نبينه على الفور فى هذا المقام (٨١) ، كما لا يمكننا أن نوضح كيف
 يتم استنباط تصور الحرية من العقل العملى الخالص ، ولا كيف يصبح
 الأمر الأخلاقى المطلق ممكناً عن هذا الطريق (٨٢) فما يزال هذا
 كله فى حاجة إلى شىء من الإعداد .

== بين العلة والنتيجة هى علاقة بين المبدأ والأثر المترتب عليه ، أو هى علاقة تتابع يحددها الزمان
 وتحقق تسلسل حدين يتحدان اتحاداً تركيبياً عن طريق مبدأ العلية .

(٨٠) أى أن الحرية لا يمكن أن تتمثل للعيان تمثل العالم المحسوس له ، وهذا هو السبب الذى
 لانستطيع من أجله أن نصل إلى كنهها وطبيعتها عن طريق المعرفة النظرية على نحو ما بين ذلك
 نقد العقل الخالص . وشأن الحرية فى ذلك شأن وجود الله ، وخاود النفس ، وكاية العالم ، التى
 لا يقابلها جدياً موضوع تجريبى أو عيان حسى ، ولا تقع فى إطار الزمان والمكان ، وهما
 الشرط الأولى لكل معرفة ممكنة . فنحن لا نستطيع بالعقل النظرى أن نعرف عن طبيعتها شيئاً ،
 وإن وجب علينا مع ذلك ألا ننكر وجودها ، بل نفترضها كأفكار « تنظيمية » للتجربة . ومن
 ثم كان العقل العملى يكمل ما عجز عنه العقل النظرى ، وكانت له بذلك الأولوية عليه .

(٨١) هذا الحد الثالث هو العالم المعقول أو عالم الأشياء فى ذاتها الذى سببه كد كانت وجوده
 فيما بعد ، وإن أكد مع ذلك أننا لن نستطيع أن « نعرف » عن طبيعته شيئاً ، لأن كل معرفة هى
 مقيدة بمحدود التجربة ، داخلية فى إطار الزمان والمكان .

(٨٢) إذ يلزمنا لذلك ملكة عيان عقلى نحن بطبيعتنا البشرية المتناهية محرومون منها .

ينبغي أن نفترض الحرية خاصة تتميز بها إرادة جميع الكائنات العاقلة

لا يكفي ، لسبب من الأسباب ، أن ننسب الحرية إلى إرادتنا ، إذا لم يكن لدينا سبب كاف يجعلنا ننسبها كذلك إلى جميع الكائنات العاقلة . إذ أنه لما كانت الأخلاقية لا تصلح قانوناً لنا إلا من حيث إننا كائنات عاقلة ، فينبغي لها كذلك أن تكون صالحة لجميع الكائنات العاقلة ، ولما كان من الواجب أن تستمد من خاصة الحرية وحدها ، فإن من الواجب كذلك أن نثبت أن الحرية خاصة تنصف بها إرادة جميع الكائنات العاقلة ، وليس يكفي أن نبرهن عليها باللجوء إلى بعض التجارب المزعومة للطبيعة الإنسانية (فهذا أمر يتعذر في الواقع تعذراً تاماً ولا سبيل إلى البرهنة عليه إلا بطريقة قبلية) ، بل ينبغي أن نثبت أنها تتصل بوجه عام بفاعلية الكائنات العاقلة التي وهبت الإرادة . أقول إذن : إن كل كائن لا يمكنه أن يفعل فعلاً إلا تحت تأثير فكرة الحرية ، فهو من وجهة النظر العملية كائن حر حقاً ، أي أن جميع القوانين المرتبطة بالحرية ارتباطاً لا ينفصم تصلح للانطباق عليه تماماً كما لو أن إرادته في ذاتها ولأسباب تقرها الفلسفة النظرية قد اعترف بحريتها اعترافاً صحيحاً (*). والآن أذهب إلى أنه ينبغي علينا بالضرورة أن نضيف

(*) هذا النهج الذي لا يسلم بالحرية إلا في صورة الفكرة التي تؤسس الكائنات العاقلة عليها أفعالها منهج بنى بفرضنا ؛ وأنا أسير عليه لكي لا ألزم نفسي بإثبات الحرية من الوجهة النظرية كذلك . لأنه حتى لو ترك هذا الإثبات النظري معاقاً ، فإن القوانين نفسها التي ستكون ملزمة بالنسبة لكائن حر حرية حققة ستصلح كذلك لأن تنطبق على كائن لا يمكنه أن يقوم بفعل من =

فكرة الحرية إلى كل كائن عاقل ذى إرادة ، وهى الفكرة التى لا يستطيع أن يقدم على فعل من الأفعال إلا إذا كان واقعاً تحت تأثيرها . ذلك لأننا نتصور فى مثل هذا الكائن عقلاً عملياً ، أى عقلاً يملك العلية بالقياس إلى موضوعاته . ولكن من المستحيل أن نتصور عقلاً يتلقى وهو فى تمام وعيه توجيهات أحكامه من الخارج ، لأن الذات لن ترجع فى هذه الحالة تحديد ملكة الحكم فيها إلى عقلها بل إلى دافع من الدوافع . يجب أن يعد العقل نفسه مصدر مبادئه ، مستقلاً فى ذلك عن التأثيرات الغريبة عنه ، كما يجب عليه تبعاً لذلك ، بوصفه عقلاً عملياً أو إرادة كائن عاقل ، أن يعد نفسه حراً ؛ إن ارادة الكائن العاقل لا يمكن أن تكون إرادة ذاتية إلا بالقياس إلى فكرة الحرية ، وهكذا ينبغى لمثل هذه الإرادة ، من وجهة النظر العملية ، أن تضاف إلى جميع الكائنات العاقلة .

= الأفعال إلا إذا كان واقعاً تحت تأثير فكرة حريته الذاتية . وإذن فى مقدورنا أن نتحرر من العبء الذى تاقبه النظرية على كاهلنا .

المنفعة المرتبطة بأفكار الأخلاقية

لقد رددنا التصور المحدد للأخلاقية في نهاية الأمر إلى فكرة الحرية ، ولكن لم يكن في مقدورنا أن نقيم الدليل على وجود هذه الحرية كشيء واقعي ، لا في أنفسنا ولا في الطبيعة الإنسانية ؛ رأينا فحسب أن من الواجب علينا أن نفترض وجودها إذا أردنا أن نتصور كائناً مزوداً بالعقل والشعور بعليته فيما يتصل بالأفعال (التي يقوم بها) ، أى كائناً مزوداً بالإرادة ، وهكذا نجد أن علينا لهذا السبب نفسه أن ننسب إلى كل كائن مزود بالعقل والإرادة هذه الخاصية التي تجعله يعين نفسه للفعل تحت تأثير فكرة الحرية .

ولكننا رأينا أيضاً أن افتراض وجود هذه الأفكار ينبثق عنه الشعور بقانون للفعل ، وأن المبادئ الذاتية للأفعال ، أى المسلمات ، ينبغي دائماً بمقتضى هذا القانون أن تؤخذ بحيث تكون صالحة كذلك من الناحية الموضوعية ، أى بحيث تصلح لأن تكون مبادئ كلية شاملة ، وبالتالي لأن تكون تشريعاً شاملاً ينبع من أنفسنا .

ولكن ما الذى يحتم على أن أخضع لهذا المبدأ ، بوصفى كائناً عاقلاً بوجه عام ، وما الذى يحتم تبعاً لذلك على جميع الكائنات الأخرى المزودة بالعقل أن تخضع له ؟ أريد أن أسلم بأنه ما من منفعة تدفعنى إلى هذا ، إذ لو كان الأمر كذلك لما أمكن قيام الأمر الأخلاقي المطلق ، ولكن يجب على مع ذلك أن أجد فيه بالضرورة منفعة وأن أنظر كيف يحدث هذا (٨٣) ، ذلك لأن «يجب على» هذه هى في

(٨٣) يفرق كانت بين المنفعة Interesse التي نجدها في الفعل في ذاته ، لأن المسلمة التي يصدر عنها هذا الفعل صالحة من الناحية شاملة ويمكن أن تكون قانوناً يلتزم به جميع الناس ، وبين المنفعة التي نجدها في الفعل أو بالأحرى في الموضوع المرتب على هذا الفعل وفي الإحساس بالرضا =

حقيقة أمرها «إننى أريد» التى تصلح لكل كائن عاقل ، بشرط ان يكون العقل عنده عملياً دون ما عقبات تمنعه من ذلك ؛ أما بالنسبة للكائنات التى تتأثر مثلنا بالحساسية ، أى التى تتأثر بدوافع من نوع آخر ولا يحدث لها دائماً ما يفعله العقل وحده وبدافع من ذاته فإن ضرورة الفعل تلك يعبر عنها عندئذ بفعل «ينبغى» ، كما تميز الضرورة الذاتية من الضرورة الموضوعية (٨٤).

يبدو إذن كأننا اقتصرنا على افتراض وجود القانون الأخلاقى بوجه خاص ، أى مبدأ استقلال الإرادة نفسه فى فكرة الحرية دون أن نتمكن من إثبات واقعيتها وضرورتها الموضوعية فى ذاته ، ولا نزاع فى أننا كنا نكتسب شيئاً له قيمته الحققة لو أننا توصلنا على الأقل إلى تحديد المبدأ الأصيل تحديداً أدق مما فعلناه حتى الآن ، ولكننا مع ذلك ما كنا لتتقدم كثيراً فيما يتصل بصلاحيته أو بالضرورة العملية التى تفرض على الإنسان أن يخضع له . فلو أن أحداً سألنا لماذا ينبغى إذن لشمول مسلمتنا ، حين ترتفع إلى مستوى القانون ، أن تكون الشرط الذى يقيد من أفعالنا ، وعلى أى أساس نضع القيمة التى نخلعها على مثل هذا الضرب من الأفعال ، تلك القيمة التى تبلغ من الرفعة مبلغاً يجعل من المتعذر فى أى مكان وجود منفعة تعلو عليها ، وكيف يأتى للإنسان لإيمانه بأنه إنما يشعر بقيمته الشخصية عن هذا الطريق وحده ، وبأن قيمة كل حالة ممتعة أو مؤلمة لا تقاس شيئاً بجانبها ، أقول لو أن أحداً وجه إلينا هذه الأسئلة لما وجدنا لها عندنا جواباً شافياً .

حقاً إننا نجد أن فى استطاعتنا أن نلتمس منفعة فى خاصية شخصية

== الذى يضيفه على نوازعنا وميولنا. المنفعة فى الحالة الأولى منفعة عملية (أى أخلاقية) خاصة ، وهى فى الحالة الثانية منفعة تجريبية أو عاطفية .

(٨٤) الإرادة الكنية العامة هى مصدر القانون ، أما الإرادة الفردية المرتبطة بحساسية تعوق قوتها العملية أو تحد منها فهى الإرادة التى تتحمل جبر الواجب وإلزامه .

لا تنطوى على اية منفعة لحالتنا (التي نحن عليها) ، حين تمكننا تلك الخاصة من المشاركة في هذه الحالة الأخيرة إذا تيسر للعقل أن يجعلها من نصيبنا ، أعني أن مجرد كون الإنسان جديراً بالسعادة يمكن أن يكون شيئاً نافعاً في ذاته حتى لو لم يكن هناك دافع إلى المشاركة في هذه السعادة (٨٥) : ولكن هذا الحكم ليس في الحقيقة إلا النتيجة المترتبة على الأهمية التي افترضناها في القوانين الأخلاقية (حين نتجرد عن طريق فكرة الحرية من كل منفعة تجريبية) . ولكن تخلصنا من هذه (المنفعة) ، وعد أنفسنا أحراراً في أفعالنا وأنا مع ذلك يجب أن نخضع لقوانين معينة ، وذلك لكي نكتشف في شخصنا قيمة يمكن أن تعوضنا عن كل خسارة تصيبنا من وراء ما يضفي على حالتنا قيمة ، وكيف يصبح هذا كله ممكناً ، وبالتالي من أين يأتي إلزام القانون الأخلاقي ، كل هذه أمور لا نستطيع بعد أن نتبينها عن هذا الطريق .

يجب أن نعترف في صراحة بأننا نلاحظ هنا حلقة مفرغة يبدو كأنه لا سبيل إلى الخروج منها (٨٦) . فنحن نفترض أننا أحرار في نظام العلل الفاعلة لكي نتصور أنفسنا في نظام الغايات خاضعين لقوانين أخلاقية ، ثم نعود فنتصور بعد ذلك أننا خاضعون لهذه القوانين لأننا نسبنا إلى أنفسنا حرية الإرادة ؛ إن الحرية والتشريع الذي تضعه الإرادة لنفسها كليهما في الواقع ضرب من الاستقلال الذاتي ، وهما تبعاً لذلك تصوران يحل أحدهما محل الآخر ، ولكن هذا على التحقيق هو السبب في أننا لا نستطيع أن نستعين بأحدهما لتفسير الآخر وبيان الأساس الذي يبنى عليه ، بل إن أقصى

(٨٥) يحدد كانت الفضيلة بأنها هي التي نجعلنا جديرين بالسعادة ، وذلك على عكس المذاهب الأخلاقية التي تجعل الفضيلة والبحث عن السعادة شيئاً واحداً .

(٨٦) إذ أن تأكيد الحرية يقوم على تأكيد القانون الأخلاقي ، كما أن تأكيد القانون الأخلاقي يقوم بدوره على الحرية .

ما نستطيع القيام به ، من وجهة النظر المنطقية ، هو أن نرد تصورات مختلفة في ظاهرها لموضوع واحد بالذات إلى تصور واحد (كما ترد شذرات مختلفة ذات مضمون واحد إلى أبسط التعابير الممكنة) .

بقى علينا أن نبين بالبحث ما إذا كنا ، حين نتصور أنفسنا تصوراً قديماً كعلل فاعلة عن طريق الحرية ، ننظر إلى الأمور من وجهة نظر تختلف عما إذا تصورنا أنفسنا وفقاً لأفعالنا التي نقدم عليها كآثار أو نتائج نراها ماثلة أمام أعيننا (٨٧) .

هناك ملاحظة لا يحتاج التعبير عنها إلى إمعان فكر رهيف ، بل من المستطاع التسليم بأن الفهم الشائع قادر على وضعها ، وإن جرى في ذلك على أسلوبه المعتاد في التمييز الغامض بطريق ملكة الحكم ، وهو ما يطلق عليه اسم العاطفة ، [ومؤدى هذه الملاحظة] أن جميع التمثيلات التي ترد إلينا بغير تدخل إرادى من جانبنا (مثال ذلك التمثيلات التي تأتينا عن طريق الحواس) لا تعرفنا بالموضوعات إلا على النحو الذى تؤثر به علينا ، أما ما عسى أن تكون طبيعتها في ذاتها فأمر يظل مجهولاً بالنسبة لنا ، ويترتب على ذلك أننا لا نستطيع عن طريق هذا النوع من التمثيلات ، وعلى الرغم من أشق الجهود في بذل الانتباه وعلى الرغم أيضاً من الوضوح الذى قد يضيفه الفهم عليها ، أقول إننا لا نستطيع مع ذلك أن نتوصل إلا إلى معرفة الظواهر ، وأننا لا نستطيع أبداً أن نعرف الأشياء في ذاتها . بمجرد أن نضع هذه التفرقة (٨٨) (ويكفى في سبيل ذلك أن نفطن إلى الفارق الذى لاحظناه من قبل بين التمثيلات التي تأتينا من الخارج ، والتي نكون فيها في حالة تلق سلبى ، وبين التمثيلات التي ننتجها من أنفسنا وحدها والتي نثبت فيها فاعليتنا) فإن من الطبيعى أن يكون من

(٨٧) سنصل هنا إلى النقطة التي يحاول عندها كانت إثبات مشروعية عالم معقول ، أو عالم الأشياء في ذاتها .

(٨٨) بين معرفة الظواهر ومعرفة الأشياء في ذاتها .

واجبنا تبعاً لذلك ان نعرف ونسلم بوجود شيء آخر وراء الظواهر ليس هو نفسه ظاهرة ، ونعني به الأشياء في ذاتها ، وإن كنا مع ذلك نؤثر جانب التواضع ونقر طائعين بأننا ، طالما كان من المستحيل علينا أن نعرف لنا [الأشياء في ذاتها] عن طريق آخر غير الطريق الذي تؤثر به علينا ، لن نزداد منها قرباً ولن نعرف أبداً ماهيتها في ذاتها . يفضي بنا هذا بالضرورة إلى تفرقة ، وإن تكن فجوة غير ناضجة ، بين عالم محسوس و عالم معقول ، حيث نجد أن العالم الأول يمكنه أن يتفاوت تفاوتاً كبيراً وفقاً لتفاوت الحساسية لدى مختلف المشاهدين للعالم ، بينما نجد أن العالم الثاني ، الذي يقوم العالم الأول على أساسه ، يبقى دائماً بذاته لا يتغير. بل إن الإنسان ، على حسب المعرفة التي يحصلها عن نفسه عن طريق الحس الباطن ، لا يمكنه أن يدعي أنه يعرف نفسه كما هو في ذاته . وإذا كان الإنسان لا يحدث نفسه بنفسه ، ولا يكتسب التصور الذي لديه عن نفسه بطريقة قبلية بل بطريقة تجريبية ، فإن من الطبيعي ألا يتمكن من تحصيل معرفته بنفسه إلا من الحس الباطن وبالتالي من ظاهر طبيعته ومن الأسلوب الذي يتأثر به شعوره ، ولكن عليه مع ذلك أن يسلم بالضرورة وراء هذه الخاصية التي تتصف بها ذاته والتي تتركب من ظواهر بحثه بوجود شيء يعد الأساس [الذي يقوم عليه هذا كله] ونعني به الأنا ، أيّاً كانت طبيعة تكوينها ، وهكذا ينبغي عليه ، فيما يتعلق بالإدراك الحسي البسيط وبالقدرة على تلقي الإحساسات ، أن يعد نفسه عضواً في عالم محسوس ، بينما ينبغي عليه بالقياس إلى ما يمكن أن يكون فاعلية خالصة فيه (أي بالقياس إلى ما يصل إلى الشعور لا عن طريق تأثير الحواس بل بطريقة مباشرة) أن يعد نفسه عضواً في عالم معقول ، قد لا تصل معرفته به مع هذا إلى أبعد من ذلك .

إلى مثل هذه النتيجة ينبغي أن ينتهي الإنسان المتأمل في جميع

الأشياء الى يمكن أن تصادفه ، بل إن من المحتمل ان يلقاها (أى النتيجة) كذلك في الفهم الشائع الذى يغلب عليه الميل ، كما هو معلوم ، إلى أن يتوقع دائماً شيئاً غير منظور ، فعال بذاته وراء موضوعات الحواس ، وإن عاد فأفسد هذا الميل بتمثله لهذا الشيء غير المنظور على الفور في صورة حسية ، أى بمحاولته أن يجعل منه موضوعاً من موضوعات العيان ، ومن ثم لا يصير أذكى مما هو عليه درجة واحدة .

بيد أن الإنسان يجد في نفسه في الحقيقة ملكة يتميز بها عن سائر الأشياء ، بل عن نفسه ذاتها ، من حيث تأثره بالموضوعات ، وتلك هى ملكة العقل ^(٨٩) . والعقل ، من حيث هو فاعلية تلقائية خالصة يرتفع فوق مستوى الفهم من جهة أن الفهم ، وإن يكن بدوره فاعلية تلقائية ولا يحتوى مثل الحس على مجرد تصورات لا تتولد إلا عندما يتأثر الإنسان بالموضوعات (وبالتالى عندما يكون في موقف التلقى السلبي) ، فإنه (أى الفهم) مع ذلك لا يستطيع بفاعليته أن ينتج غير التصورات ^(٩٠) التى تستخدم فحسب في إخضاع التمثيلات الحسية لقواعد معينة وتوحيدها بهذه الوسيلة في شعور ^(٩١) ، ولن يستطيع بغير

(٨٩) تبدأ معرفتنا ، كما يقول كانت في السطور الأولى من مقدمة الطبعة الأولى انقد العقل الخالص من الحواس ثم تنتقل منها إلى الفهم *Verstand* وتنتهى إلى العقل *Vernunft* . فالعقل هو أعلى ملكة لدينا تمكنا من أن نرد مادة العيان الحسى إلى أتم وحدة فكرية ممكنة .

(٩٠) أى التصورات الخالصة أو المقولات التى يطبقها الفهم على معطيات العيان الحسى المتنوعة لكى يضئ عليها الوحدة التى لا تفرم معرفة بدونها .

(٩١) الوحدة الترسندنتالية للشعور أو الإدراك الخالص *reine Apperzeption* هى الفعل الحقيقى الذى تدرك به الذات وحدتها ، أى نوعاً من التسلسل المنتظم وراء تمثالاتها المتنوعة . هذه الوحدة التى تعبر عنها عبارة « أنا أفكر » هى الأساس الذى تقوم عليه المقولات ، وهى تتميز عن تلك الوحدة الذاتية للشعور التى يدركها الحس الباطن إدراكاً تتفاوت درجته من الوضوح والغموض ، والتى لا تريد على أن تكون نوعاً من الترابط بين الأفكار (راجع نقد العقل الخالص ، الطبعة الثانية ، استنباط تصورات الفهم الخالصة ، الوحدة التركيبية الأصلية للإدراك) .

هذا الاستخدام للحساسية ان يفكر في شيء على الإطلاق (٩٢) ، أما العقل فيظهر ، فيما يسمى بالأفكار ، تلقائية تبلغ من النقاء حداً يجعله يتجاوز كل ما تستطيع الحساسية أن تقدمه إليه تتجاوزاً بعيداً كما يجعل مهمته الرئيسية تنحصر في التمييز بين العالم المحسوس والعالم المعقول ومن ثم في تعيين الحدود التي لا ينبغي للفهم نفسه أن يتعداها (٩٣) .

لهذا السبب يتحتم على الكائن العاقل ، بوصفه عقلاً (أى من ناحية أخرى غير ناحية ملكاته الدنيا) أن يعد نفسه منتبهاً لعالم معقول لا لعالم محسوس ، وعلى ذلك فإن لديه وجهتي نظر يمكنه أن يتأمل نفسه من خلالهما وأن يعرف قوانين ممارسة ملكاته ، وبالتالي قوانين أفعاله جميعاً ، فهو من ناحية انتمائه لعالم محسوس يخضع لقوانين الطبيعة (التنافر) ، وهو من ناحية انتمائه لعالم معقول يخضع لقوانين مستقلة عن الطبيعة ، غير تجريبية ، بل قائمة على أساس العقل وحده . إن الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً ، ولكونه تبعاً لذلك عضواً منتبهاً إلى عالم معقول ، لا يمكنه أن يتصور عليه إرادته الذاتية إلا من خلال فكرة الحرية ، ذلك لأن الاستقلال عن العلل المعينة في العالم المحسوس (وهو ما ينبغي على العقل أن ينسبه لنفسه على الدوام) هو الحرية بعينها . ولكن فكرة الحرية مرتبطة بتصور

(٩٢) يصح أن نورد هنا عبارة كانت المشهورة : العيانات بدون التصورات عمية ، والتصورات بخير العيانات جوفاء .

(٩٣) بينما لا تستطيع تصورات الفهم أن تتجاوز حدود التجربة المشروطة نجد أن « الأفكار » تمكن العقل من إكمال الوحدة التركيبية للشروط ، والارتفاع منها إلى غير المشروط Das Unbedingte . هذه الأفكار التي تجعل العقل ذات السعى نحو المطلق ، والتي تجعله لذلك يتعثر من تناقض إلى تناقض ، ومن وهم إلى وهم (وإن كانت تنبع من طبيعته ولا حيلة له فيها) لها مع ذلك دور إيجابي ، فهي تبين للفهم الحدود التي لا ينبغي عليه أن يتعداها ، حين تضع مشكلات وتفكر أفكاراً لا قبل له بالبحث فيها .

الاستقلال الذاتي ارتباطاً لا ينفصم ، كما أن تصور الاستقلال الذاتي مرتبط بالمبدأ الشامل للأخلاق ، الذي يعد من الناحية الفكرية الأساس الذي تقوم عليه جميع أفعال الكائنات العاقلة ، مثلما يعد القانون الطبيعي الأساس الذي تقوم عليه جميع الظواهر .

هكذا تزول الشبهة التي أثارناها فيما تقدم إذ اعتقدنا أن هناك حلقة مفرغة تستتر في الطريقة التي نستدل بها من الحرية على وجود الاستقلال الذاتي ، ومن الاستقلال الذاتي على وجود القانون الأخلاقي ، وأنا ربما لا نكون في الحقيقة قد جعلنا من فكرة الحرية مبدأً إلا بالنظر إلى القانون الأخلاقي ، لكي نعود بعد ذلك فنستنتج هذا القانون الأخلاقي من الحرية وأنا قد لا نستطيع نتيجة لذلك أن نحلل هذا القانون أي تعليل على الإطلاق ، وأن ذلك لم يزد الواقع على أن يكون مطالبة بمبدأ تسلم لنا به طائفة نفوس طيبة الطوية ، وإن لم يكن في استطاعتنا أبداً أن نجعل منه قضية تقبل إقامة البرهان عليها . ولكننا نرى الآن كيف أننا حين نتصور أنفسنا أحراراً ، نضع أنفسنا في العالم المعقول كأعضاء فيه وأنا نتعرف الاستقلال الذاتي للإرادة مع النتيجة المترتبة عليه ، ونقصدها بها الأخلاقية ، ولكننا حين نتصور أنفسنا ملزمين بالواجب نحسب أننا أعضاء في العالم المحسوس كما نحسب أننا في الوقت نفسه أعضاء في العالم المعقول .

كيف يصبح الأمر الأخلاقي ممكناً ؟

يعد الكائن العاقل نفسه ، بوصفه عقلاً ، جزءاً من العالم المعقول ، ولا يسمى عليته إرادة إلا لمجرد كونه علة فاعلة في هذا العالم . ولكنه يشعر كذلك من ناحية أخرى بأنه قطعة من العالم المحسوس الذى توجد فيه أفعاله كمجرد ظواهر لتلك العلية ، غير أن إمكان هذه الأفعال لا يمكن أن يدرك من طريق هذه العلية التى لا نعرف عنها شيئاً ، بل ينبغى بدلاً من ذلك ، من حيث إنها تكون جزءاً من العالم المحسوس ، أن تفهم من ناحية تحددها بظواهر أخرى ، ونقصد بها الرغبات والميول . فإذا كنت إذن عضواً في العالم المعقول وحده ، فإن جميع أفعالي ستكون مطابقة كل المطابقة لمبدأ الاستقلال الذاتى للإرادة الخالصة ؛ وإذا كنت قطعة من العالم المحسوس فحسب ، فلا بد في هذه الحالة من أن نحسب أنها مطابقة تمام المطابقة للقانون الطبيعى للشهوات والميول ، وبالتالى لتنافر الطبيعة . (ستقوم الأفعال في الحالة الأولى على المبدأ الأعلى للأخلاق ، وفي الحالة الثانية على مبدأ السعادة) ولكن لما كان العالم المعقول يحتوى على الأساس الذى يبنى عليه العالم المحسوس كما تنبنى عليه تبعاً لذلك قوانينه (٩٤) ، وكان إذن بالقياس إلى إرادتى (التى تنتمى بأكملها إلى العالم المعقول) (٩٥) المبدأ المباشر للتشريع ، ولما كان من

(٩٤) تظل سلامة العلية القائمة بين العالم المعقول والعالم المحسوس علاقة لا يمكن تحديدها من الناحية النظرية ولا يمكن معرفة طبيعتها ؛ ولكنها تحدد من الناحية العملية (أى الأخلاقية) من طريق الضرورة التى تفرض على الكائنات العاقلة (التى تنتمى فى الوقت نفسه للعالم المحسوس) أن تطابق بين مسلمات أفعالها وبين قوانين العالم المعقول .
(٩٥) من حيث هى فاعلية عقلية أو إرادة خالصة .

الواجب كذلك أن يتصور على هذا النحو ، فسوف يكون على ، بوصفى عقلاً ، وإن أكن من ناحية أخرى كائناً ينتمى إلى العالم المحسوس ، أن أعرف أننى خاضع لقانون العالم الأول [أى العالم المعقول] ، أى للعقل الذى يحتوى على هذا القانون فى فكرة الحرية ، ومن ثم للاستقلال الذاتى للإرادة ، كما سيتعين على تبعاً لذلك أن أعد قوانين العالم المعقول أوامر أخلاقية مطلقة بالنسبة لى والأفعال المطابقة لهذا المبدأ واجبات .

وهكذا تصبح الأوامر الأخلاقية المطلقة ممكنة لأن فكرة الحرية تجعلنى عضواً فى عالم معقول ، يترتب على هذا أننى لو لم أكن إلا عضواً فى هذا العالم وحده ، لأصبحت جميع أفعالى مطابقة دائماً للاستقلال الذاتى للإرادة ، غير أننى لما كنت أرى نفسى فى الوقت عينه عضواً فى عالم محسوس ، فإن أفعالى يجب أن تكون مطابقة له . هذا الواجب المطلق يعبر عن قضية تركيبية قبلية من حيث إن الإرادة الواقعة تحت تأثير الشهوات الحسية تنضاف إليها كذلك فكرة هذه الإرادة نفسها ، ولكن من جهة أن هذه الإرادة تنتمى إلى العالم المعقول ، أى من جهة كونها إرادة خالصة وعملية فى ذاتها تحتوى على الشرط الأعلى للإرادة الأولى بما يتفق مع العقل ؛ ويشبه هذا على وجه التقريب أن عيانات العالم الحسى تنضاف إليها تصورات الفهم التى لا تدل بذاتها إلا على صورة القانون بوجه عام ، فتجعل القضايا التركيبية القبلية ممكنة ، وهى تلك القضايا التى تركز عليها كل معرفة بالطبيعة .

إن الاستعمال العملى للعقل الإنسانى المشترك (٩٦) يؤكد صحة هذا الاستنتاج . ما من إنسان حتى أخس الأشرار ، بشرط أن يكون قد اعتاد استخدام عقله فى الأمور الأخرى ، لا يتمنى ،

(٩٦) أى الطريقة العملية التى يمارس بها عامة الناس عقلهم .

حين نعرض عليه أمثلة على إخلاص النيات ، والأمانة في مراعاة المسلمين الطيبة ، والتعاطف والإحسان لعامة الناس (مع ارتباط هذا كله بتضحيات كبيرة بالمنافع وبالراحة الشخصية) أن يكون هو أيضاً على مثل هذا الخلق . قد لا يتمكن ، بسبب ميوله ودوافعه ، أن يحقق هذه الأمنية في شخصه ، ولكن الأمل لا يبرح يراوده في الوقت نفسه لأن يتحرر من هذه الميول التي تثقل كاهله . وهكذا يقيم الدليل على أنه ، بإرادة متحررة من دوافع الحساسية ، يضع نفسه بالفكر في نظام للأشياء مختلف كل الاختلاف عن نظام شهواته في مجال الحساسية ، إذ أنه لا يستطيع أن يتوقع من هذه الأمنية أية متعة شهوانية ، ولا أن ينتظر منها إشباعاً لميل من ميوله الحقيقية أو المتخيلة (فلو كان الأمر كذلك لفقدت الفكرة نفسها التي أغرتة على هذه الأمنية ما تمتاز به من سمو ورفعة شأن) ، بل كل ما يستطيع أن ينتظره منها هو قيمة باطنة أعظم لشخصيته . ولكنه يعتقد أنه هو هذا الشخص الأفضل إذا وضع نفسه في موقف عضو منتم للعالم المعقول ، تجبره على ذلك ، على غير مشيئته ، فكرة الحرية ، أي فكرة الاستقلال عن العلل المحددة للعالم الحسي ، وهو في هذا الموقف يشعر بإرادة خيرة تؤلف باعترافه هو نفسه قانون إرادته الشريرة من حيث إنه عضو في عالم حسي : هذا القانون الذي يعترف بسلطانه حتى وهو يخرقه ويتعدى عليه . وإذن فما ينبغي عليه من الوجهة الأخلاقية ، هو ما يريده بالضرورة من تلقاء نفسه بوصفه عضواً في عالم معقول ، ولا يتسنى له أن يتصور ما ينبغي عليه تصوره كواجب إلا بمقدار ما يعد نفسه في ذات الوقت عضواً في العالم المحسوس .

الحد الأقصى لكل فلسفة عملية

جميع بنى الإنسان يتصورون أنفسهم أحراراً في إرادتهم . من هنا تأتى جميع الأحكام على الأفعال كما كان ينبغي لها أن تحدث ، حتى لو لم تحدث على هذا النحو . ومع ذلك فليست هذه الحرية تصوراً مستمداً من التجربة ، ولا يمكنها أن تكون كذلك ، لأن هذا التصور يبقى دائماً على ما هو عليه ، في حين أن التجربة تبين عكس تلك المطالب التي تتمثل في افتراض الحرية على أنها مطالب ضرورية . من ناحية أخرى نجد بالمثل أن من الضروري لكل ما يحدث أن يتحدد حتماً وفقاً لقوانين الطبيعة (٩٧) ، وأن هذه الضرورة الطبيعية ليست كذلك تصوراً مستمداً من التجربة ، ومرجع هذا في الحقيقة إلى أنه تصور ينطوى على تصور الضرورة . وبالتالي على تصور معرفة قبلية (٩٨) . ولكن تصور الطبيعة هذا (٩٩) تؤيده التجربة ولا مفر من افتراضه إذا قدر للتجربة ، أى للمعرفة المتناسقة بموضوعات الحواس حسب قوانين كلية ، أن تصبح أمراً ممكناً (١٠٠) . من أجل ذلك كانت الحرية فكرة من أفكار العقل يحيط الشك بحقيقتها الموضوعية في ذاتها (١٠١) ، بينما الطبيعة تصور من تصورات الفهم ، يثبت حقيقته الواقعة ، ولا بد له أن يثبتها ، بالأمثلة التي تقدمها التجربة .

(٩٧) يرى كانت أن جميع الظواهر بنظر استثناء تخضع لمبدأ العلية ، وأن هذا هو الذى يجعلها حقيقية ويميزها عن الأحلام .

(٩٨) كل ما هو قبلى a priori فهو يتميز بالضرورة والشمول .

(٩٩) أى تصور ترابط ضرورى بين الظواهر بمقتضى قواعد معينة .

(١٠٠) مبادئ الفهم أو تصورات الخالصة هى الشروط التى تجعل التجربة ممكنة .

(١٠١) لأن الحرية كما قدمنا لا يقابلها عيان حسى يمكننا من إدراكها .

سواء كان هذا هو الأصل الذى ينشأ عنه يالكيتيك العقل (١٠٢) إذ كنا نجد ، فيما يتعلق بالإرادة ، أن الحرية التى ننسبها إليها تبدو متناقضة مع الضرورة الطبيعية ، وأن العقل وهو يقف فى مفترق الطرق هذا يجد من وجهة النظر التأملية أن طريق الضرورة الطبيعية | معبد و عملى أكثر بكثير من طريق الحرية ، فاننا نجد مع ذلك من وجهة النظر العملية أن درب الحرية هو الدرب الوحيد الذى نستطيع ونحن نسير عليه أن نستخدم عقلنا فى كل ما نأتى وما ندع من أفعال ، وهذا هو السبب الذى يتعذر معه على أدق الفلسفات كما يتعذر معه على أكثر العقول الإنسانية جهالة أن يجادل فى حقيقة الحرية جدلاً سفسطائياً . وإذن فمن واجب العقل أن يفترض مقدماً أنه ليس ثمة تناقض حقيقى بين الحرية والضرورة الطبيعية لنفس الأفعال الإنسانية ، لأنه لا يستطيع ان يتخلى عن تصور الطبيعة كما لا يستطيع أن يتخلى عن تصور الحرية .

ومع ذلك فينبغى أن يحى هذا التناقض الظاهرى على الأقل بطريقة مقنعة ، حتى لو لم يكن فى مقدورنا أبداً أن نفهم كيف تصبح الحرية ممكنة (١٠٣) . إذ لو كانت فكرة الحرية تناقض نفسها أو تناقض الطبيعة ، التى هى ضرورة كذلك ، لتحتم أن يضحى بها فى صالح الضرورة الطبيعية .

غير أنه من المستحيل الإفلات من هذا التناقض إذا تصورنا

(١٠٢) بالمعنى الذى يفهمه كانت من كلمة الديالكيتيك وهو أن العقل كلما تجاوز حدود التجربة سعياً وراء المطلق وقع فى نقائص لا يمكنه التغلب عليها إلا إذا أدرك الوهم الذى قدر عليه أن يتوه فيه . والنقيضة التى يعينها كانت هنا هى نقيضة الحرية والضرورة (راجع نقد العقل الخالص ، نقائص العقل الخالص - وراجع أيضاً « المقدمات لكل ميتافيزيقا الخ » الفقرات ٥٠ ، ٥٤) .

(١٠٣) سيشرح كانت كيف أنه فى استطاعتنا أن نسلم بوجود الحرية وإن لم يكن فى مقدورنا أن نعرف شيئاً عن ماهيتها وكنهها .

الذات التي تعتقد في نفسها الحرية ، أنها حين تزعم لنفسها الحرية تكون بنفس المعنى وبنفس العلاقة التي تكون عليها حين تسلم بالقياس إلى الفعل نفسه بخضوعها للقانون الطبيعي . لذلك كانت المهمة الملقاة على عاتق الفلسفة التأملية ، والتي لا سبيل لها إلى الفكاه منها ، أن تبين على أقل تقدير أن الوهم الذي تقع فيه بسبب هذا التناقض يقوم على أننا ، حين نصف الإنسان بأنه حر ، نتصوره بمعنى وفي علاقة تختلف عما لو نظرنا إليه نظرنا إلى قطعة من الطبيعة خاضعة لقوانينها ، وأن الأمرين لا يمكنهما أن يوجدوا معاً فحسب ، بل ينبغي أن نتصور أنهما متحدان اتحاداً ضرورياً في الذات الواحدة ، إذ لو كان الأمر على خلاف ذلك لما كان في مقدورنا أن نفسر لماذا ينبغي علينا أن نرهق العقل بفكرة ، وإن يكن من الميسور لها دون أن تقع في التناقض أن تتحد بفكرة أخرى تثبت صحتها إثباتاً كافياً ، إلا أنها تلقى بنا في مأزق يضايق العقل وحده في ميدان استعماله النظري . بيد أن هذا الواجب يلزم الفلسفة التأملية وحدها (١٠٤) لكي تفسح الطريق للفلسفة العملية . وإذن فليس الأمر رهناً بمشيئة الفيلسوف ليقرر إن كان من حقه أن يرفع هذا التناقض الظاهري أو يتركه على ما هو عليه ، ذلك لأن النظرية المتعلقة بهذا الأمر تكون في الحالة الأخيرة ملكاً مشاعاً *Donum Vacans* تستطيع الجبري بحق أن يدعى ملكيته له وأن يطرد الأخلاق برمتها منه زاعماً أنها وضعت يدها عليه بغير حق (١٠٥) .

(١٠٤) لو دخلت الحرية في مجرى ظواهر العالم فيما أنها لن تكون حرية بل طبيعة الأمر الذي يوقعها في التناقض مع نفسها ، وإما أنها ستحطم القواعد التي تجعل التجربة ممكنة ، الأمر الذي يوقعها في التناقض مع الطبيعة . وإذن فإمكان وجود الحرية مرتبط بوجودها في عالم آخر غير عالم الظواهر .

(١٠٥) « ليس من شأن الفلسفة التأملية أن تضع المبادئ الخاصة بالفلسفة العملية ، بل عايتها أن تقرر فحسب إن كانت هذه المبادئ سايمة ومشروعة من الناحية النظرية ، وأن « تثبت التربة التي يقوم عايتها بناء الأخلاق الجليل » كما يقول كانت في باب الديالكتيك الترسدنة إلى من كتابه =

ولكننا لا نستطيع بعد أن نقول إن حدود الفلسفة العملية تبدأ من هذا الموضوع (١٠٦) . ذلك لأن فض النزاع لا يدخل أبداً في اختصاصها ، وكل ما تطلبه من العقل التأملى هو أن يضع حداً للمنازعات التي يقع فيها عندما يبحث في المشكلات النظرية ، حتى يتيسر للعقل العمل أن يجد الاطمئنان والأمان ليواجه الهجمات الخارجية التي تنازعه الأرض التي يريد أن يقيم عليها بنيانه .

لكن مطالبة العقل الإنسانى المشترك نفسه بحقه المشروع في حرية الإرادة يقوم على أساس الشعور والافتراض المسلم به باستقلال العقل المعينة تعييناً ذاتياً خالصاً والتي يؤلف مجموعها ما يتعلق بالإحساس وحده وبالتالي ما يعرف بوجه عام باسم الحساسية . إن الإنسان الذى ننظر إلى نفسه على هذا النحو بوصفه عقلاً ، يضع نفسه بذلك في نظام آخر للأشياء ، وفي علاقة بالعلل المعينة تختلف في طبيعتها كل الاختلاف حين يتصور نفسه عقلاً موهوباً بالإرادة ، مزوداً تبعاً لذلك بالعلية ، عما لو تصور نفسه ظاهرة في العالم الحسى (وإنه كذلك في الواقع) وأخضع عليته من جهة تحددها بالمؤثرات الخارجية لقوانين الطبيعة . عندئذ نجد أنه سرعان ما يدرك أن الأمرين يمكن أن يوجد معاً ، بل ينبغي أن يوجد معاً . ذلك لأن خضوع شيء (ينتمى إلى العالم الحسى) في عالم الظواهر لقوانين معينة ، واستقلاله عنها من حيث هوشى أو ماهية في ذاتها ، أمر لا ينطوى على أى تناقض (١٠٧) ؛ أما أن من واجب الإنسان أن يتصور نفسه ويفكر فيها على هذا النحو المزدوج فيقوم من ناحية على الشعور الذى لديه عن نفسه ، من حيث

== الرئيسى نقد العقل الخالص . ومن أعظم فوائد النقد ، كما يكرر كانت ، أنه يستبعد جميع المذاهب الاعتمادية (الدجماتيقية) التي تعوق الاستخدام العمل للعقل مثل المادية والطبيعية والقدرة .

(١٠٦) لأن الوظيفة الحقيقية للعقل العمل لا تبدأ إلا بعد وضع المبدأ الأخلاقى .
(١٠٧) بشرط ألا تؤخذ الظواهر صراحة أو ضمناً مأخذ الأشياء في ذاتها . ونظرية الصور القبلية للحساسية (أى الزمان والمكان) هي التي تحول دون الوقوع في هذا الخطأ .

هو موضوع يتأثر عن طريق الخواص ، كما يقوم من ناحية أخرى على شعوره بنفسه من حيث هو عقل ، أى من حيث استقلاله في مجال الاستعمال العقلي عن الانطباعات الحسية (وبالتالي من حيث كونه عضواً في عالم معقول) .

من هنا يذهب الإنسان إلى أن له إرادة لا تترك شيئاً مما يتصل بشهواته وميوله الخالصة يودع في حسابه ، بل تتصور على العكس من ذلك أن تلك الأفعال تكون ممكنة عن طريقها ، لابل تكون ضرورية إذا لم يكن في استطاعتها أن تتم إلا بالصدود عن جميع الشهوات والخوافز الحسية . إن عليّة مثل هذه الأفعال قائمة فيه بوصفه عقلاً كما هي قائمة في قوانين النتائج والأفعال التي تكون مطابقة لمبادئ عالم معقول ، لا تزيد معرفته به في الحقيقة على أن العقل وحده ، أريد أن أقول العقل الخالص المستقل عن الحساسية ، هو الذي يضع له القانون . ولما كان من هذه الناحية وحدها ، ومن حيث إنه عقل فحسب ، يعد الذات الحقيقية (بينما هو ، من حيث هو إنسان ، ليس إلا ظاهرة لنفسه) فإن تلك القوانين تخصه بشكل مباشر ومطلق بحيث لا يتسنى لما تحت عليه الميول والدوافع (وبالتالي طبيعة العالم الحسي في مجموعها) أن تخرق قوانين إرادته بوصفها عقلاً بل إنه لا يتحمل مسئولية هذه الميول والدوافع ، ولا ينسبها إلى ذاته الحقيقية ، أعني إلى إرادته ، وإنما ينسب إليها (أى إلى ذاته) التسامح الذي يمكن أن يحمله لها في نفسه إذا هو سمح لها بأن تؤثر على مسلماته بما يعود بالضرر على القوانين العقلية للإرادة (١٠٨) .

إن العقل العملي لا يتجاوز حدوده المرسومة له على الإطلاق

(١٠٨) لا يكون الإنسان شريراً لجرد أن لديه نزعات وميولاً ، أو لأنه يسعى إلى إشباع هذه النزعات والميول ، بل لأنه ينظر منها أن تزوده بالمسامة التي يبتدى بها في سلوكه وبضفي عليها ساطة هي من حق القانون الأخلاق وحده .

حين يندمج بالفكر في عالم معقول (١٠٩) ، ولكنه يتجاوزها حين يحاول أن يعاين نفسه وأن يحس بنفسه فيها . تلك فكرة سلبية بالنسبة للعالم المحسوس ، الذى لا يقدم للعقل فى تحديده للإرادة أية قوانين ، وهى فكرة إيجابية من ناحية واحدة فحسب ، وهى أن الحرية من حيث إنها تعيين سلبى ، مرتبطة فى الوقت نفسه بملكة (إيجابية) ، وعلى وجه التحديد بعلة للعقل نطلق عليها اسم الإرادة أى بملكة الفعل على نحو يجعل مبدأ الأفعال مطابقاً للخاصية الأساسية لعلة عقلية ، أو يجعله بعبارة أخرى مطابقاً للشرط الذى يتيح للمسلمة التى ارتفعت إلى مستوى القانون أن تكون صالحة صلاحية شاملة .

ولكن إذا أراد العقل إلى ذلك أن يستمد من العالم المعقول موضوعاً للإرادة ، أى دافعاً لها ، فإنه بذلك يتعدى حدوده ويدعى العلم بشيء لا يعرف عنه قليلاً ولا كثيراً . وإذن فتصور عالم معقول ماهو إلا وجهة نظر يضطر العقل إلى التسليم بها وراء الظواهر ، وذلك لكى يتسنى له أن يتصور نفسه عقلاً عملياً ، وهو الأمر الذى يكون مستحيلاً لو أن مؤثرات الحساسية كانت معينة للإنسان، ويكون مع ذلك ضرورياً إذا لم ننكر عليه الشعور بذاته بوصفه عقلاً ، وبالتالي من حيث هو علة عاقلة تصدر فى أفعالها عن طريق العقل ، أى علة حرة فى أعمالها . هذا التصور ينطوى بالطبع على فكرة نظام آخر وتشريع آخر يختلفان عن نظام وتشريع الآلية الطبيعية التى تتعلق بالعالم المحسوس كما يجعل تصور عالم معقول (أى مجموع الكائنات العاقلة

(١٠٩) من حقنا أن نفكر فى موضوعات تتجاوز ميدان المحسوسات وتعلو عليها ، حتى إذا شاء للعقل طموحه أن يحول هذا الفكر إلى معرفة وجدناه يتخبط فى ليل من الأوهام والمتناقضات ، إذ أن ذلك لا ينيسر لنا إلا بنوع من العيان العقلى حرماناً منه بطبيعتنا كما أشرنا إلى ذلك فى موضع آخر . فإذا ادعينا أننا نعرف العالم العقلى ، على الرغم من أننا نفتقر إلى العيان العقلى كما قدمنا ، فإننا نكون بذلك قد حولناه إلى عالم محسوس ورحنا نفتش فيه عن بواعث ودوافع من النوع الذى يقدمه لنا العالم المحسوس .

من حيث هي اشياء في ذاتها) تصوراً ضرورياً ، ولكن دون أن يدعى أنه يجعل فكره مطابقاً لغير شرطه الصوري ، أى لشمول مسلمة الإرادة بوصفها قانوناً ، وبالتالي للاستقلال الذاتي للإرادة الذي يمكنه وحده أن يكون على اتفاق معها ؛ في حين أن جميع القوانين التي تتحدد بعلاقتها بموضوع من الموضوعات تعطى تناقضاً لانصادفه إلا في قوانين الطبيعة ولا يمكن أن تتعلق بغير العالم الحسى . ولكن العقل يتعدى جميع حدوده المرسومة له إذا ما حاول أن يفسر لنفسه كيف يصبح العقل الخالص عقلاً عملياً ، وهي محاولة تتساوى تساوياً تاماً مع محاولته أن يفسر كيف تصبح الحرية ممكنة .

ذلك لأننا لانستطيع أن نفسر شيئاً حتى نرده إلى قوانين يمكن أن يعطى موضوعها في تجربة ممكنة . أما الحرية فهي فكرة خالصة لا يمكن بحال من الأحوال أن توضح واقعيتها الموضوعية وفقاً لقوانين الطبيعة ولا أن توضح تبعاً لذلك في أية تجربة ممكنة ، فهي إذن لا يمكن أن تفهم أبداً ولا حتى أن تدرك طبيعتها ، وذلك لأننا لانستطيع أبداً أن نضرب لها مثلاً عن طريق لون من ألوان المشابهة . إنها لاتعد إلا مجرد افتراض ضرورى للعقل لدى كائن يعتقد أنه يمتلك الشعور بإرادة ، أى بملكة تختلف عن ملكة الاشتهاء الخالصة (أعنى لديه الشعور بالقدرة على أن يعين نفسه للفعل من حيث هو عقل ، وبالتالي طبقاً لقوانين العقل وبلاستقلال عن الغرائز الطبيعية) . ولكن حيث يتعطل التحديد [أو التعيين] بوساطة القوانين الطبيعية ، فإن كل تفسير يتعطل كذلك ، فلا يبقى من شيء بعد إلا الدفاع ، أى دفع اعتراضات من يزعمون أنهم نظروا نظرة أعمق في ماهية الأشياء ، ومن يتجاسرون لهذا السبب على إعلان استحالة الحرية (١١٠) . يستطيع

(١١٠) إذا كان النقد قد بين بالنسبة للموضوعات الكبرى للميتافيزيقا ، وهي وجود الله ، وخلود النفس ، والحرية ، وكلية العالم أنه لا يمكن إثباتها أو إقامة البرهان عليها من الناحية النظرية ، فقد بين كذلك بما لا يدع مجالاً للشك أنه لا يمكن حل المشكلات التي تثيرها هذه المسائل الكبرى عن طريق نفيها أو إنكارها .

المرء أن يكتفى بأن يبين لهم أن التناقض الذي يزعمون أنهم اكتشفه ه
هناك إنما يكمن في أنهم وجدوا لزاماً عليهم ، لكي يقرروا صحة
القانون الطبيعي بالنسبة للأفعال الإنسانية ، أن ينظروا بالضرورة
إلى الإنسان نظرهم لظاهرة من الظواهر ، حتى إذا طولبوا بأن
عليهم أن يتصوروه بوصفه عقلاً ، كشيء في ذاته أيضاً ، ظلوا
ينظرون إليه كذلك نظرهم إلى ظاهرة (١١١) ، وقد كان من الطبيعي
أن يؤدي عزل علة الإنسان (أى إرادته) عن كل القوانين الطبيعية
التي تحكم العالم الحسى في شخص واحد بالذات إلى التناقض ؛
ومع ذلك فإن هذا التناقض يزول لو شاءوا أن يتدبروا الأمر وأن
يعترفوا منصفين بأنه لا بد وراء الظواهر من وجود الأشياء في ذاتها
(وإن يكن ذلك بطريقة مستترة) التي عليها تؤسس هذه الظواهر ،
والى لا يستطيع المرء أن يطلب من القوانين التي تحكم في أفعالها
أن تكون هي نفس القوانين التي تخضع لها ظواهرها .

إن استحالة تفسير الإرادة من الناحية الذاتية هي نفس الاستحالة
التي [تجعل من المتعذر على المرء] أن يكشف المنفعة (*) التي يمكن
أن يجدها الإنسان في القوانين الأخلاقية وأن يجعلها قريبة المنال

(١١١) ذلك أن خطأ النظر إلى الظواهر كما لو كانت أشياء في ذاتها مرتبط بخطأ النظر
إلى الأشياء في ذاتها كما لو كانت ظاهرات . وكلا النظرتين هما في الحقيقة مصدر المتناقضات
التي يقع فيها العقل .

(*) المنفعة هي ما يجعل العقل عملياً ، أى يجعله علة محددة للإرادة . لذلك نكتفى بأن نقول
عن الكائن العاقل إنه يجد منفعة في شيء ما ؛ أما المخاوف غير العاقلة فهي لا تشعر إلا بالدوافع
الحسية . إن العقل لا يجد منفعة مباشرة في الفعل إلا إذا كانت الصلاحية الشاملة لمسلمة هذا الفعل
مبدأً كافياً لتعيين الإرادة . هذا النوع من المنفعة هو وحده المنفعة الخالصة . أما إذا لم يكن في
وسع العقل أن يعين الإرادة إلا عن طريق موضوع آخر من موضوعات الشهوة أو عن طريق
افتراض عاطفة خاصة من عواطف الذات ، فإن العقل في هذه الحالة لا يجد في الفعل إلا لمنفعة غير
مباشرة ، ولما كان العقل لا يستطيع وحده ، دون التجربة ، أن يكشف موضوعات الإرادة
ولا أن يكشف عاطفة خاصة تصاح لأن تكون أساساً تقوم عليه الإرادة ، فإن المنفعة الأخيرة
لن تكون سوى منفعة تجريبية لا منفعة عقلية خالصة . إن المنفعة المتطقية للعقل (التي تهدف إلى تنمية
معارفه) لا تكون منفعة مباشرة أبداً ، بل تفترض مقدماً غايات لاستعماله .

إلى الأذهان ؛ ومع ذلك فإنه في الواقع يجد فيها منفعة نطلق على مبدئها القائم فينا اسم العاطفة الأخلاقية ، وهي العاطفة التي جعلها البعض خطأ معياراً لحكمنا الأخلاقي ، في حين أنه ينبغي النظر إليها على أنها الأثر الذاتي الذي يحدثه القانون في الإرادة والذي يقدم العقل وحده مبادئه الموضوعية .

لكي يتيسر للكائن العاقل المتأثر في الوقت نفسه بالحساسية أن يريد ما يرسمه له العقل وحده من واجب يتعين عليه القيام به ، فإن ذلك يقتضي بغير شك أن تكون للعقل ملكة قادرة على أن تغرس فيه شعور اللذة أو الرضا المرتبطين بالوفاء بالواجب ؛ كما يقتضي تبعاً لذلك أن تكون لديه علية تمكنه من تعيين الحساسية وفقاً لمبادئه . غير أنه من المستحيل استحالة تامة أن نفهم ، أعني أن نفسر بطريقة قبلية كيف يمكن فكرة بسيطة ، لا تشمل هي نفسها على أي عنصر حسي ، أن تحدث شعوراً باللذة أو الألم ؛ ذلك لأن هذا نوع خاص من العلية ، لا نستطيع في شأنه ، كما لا نستطيع في شأن أية علية ، أن نحدد شيئاً على الإطلاق بطريقة قبلية ، بل لابد لنا من أن نسأل التجربة وحدها في ذلك . ولكن لما كانت التجربة لا تقدم لنا علاقة بين علة ونتيجة إلا إذا كانت هذه العلاقة قائمة بين موضوعين من موضوعات التجربة ، وكان على العقل الخالص هنا بوساطة أفكار بسيطة (لا تقدم أي موضوع للتجربة) أن يكون هو علة لمحلول موجود بغير شك في التجربة ، فإن من المستحيل علينا نحن بني الإنسان تمام الاستحالة أن نفسر كيف ولماذا يحقق لنا المنفعة شمول المسلمة بوصفها قانوناً ، ولا كيف ولماذا تحقق الأخلاقية تبعاً لذلك المنفعة . إن الشيء الوحيد المؤكد هو أن الأخلاقية لا تكون لها قيمة بالنسبة لنا بمجرد أنها تحقق مصلحة (إذ أن هذا تنافر واعتماد من جانب العقل العمل على الحساسية ، أعني على عاطفة تقوم مقام المبدأ ، ومن شأنها أن تجعل العقل عاجزاً عن وضع تشريع أخلاقي) . بل الواقع أنها تعبر عن مصلحة لنا لأن لها قيمة عندنا من حيث إننا

بشر ، إذ كانت تنبع من إرادتنا بوصفها عقلاً ، وبالتالي من ذاتنا الحقيقية ؛ أما ما يتعلق بالظاهرة الخالصة فحسب ، فإن العقل يدرجه بالضرورة تحت طبيعة الشيء في ذاته .

وإذن فالسؤال عن كيفية إمكان قيام الأمر الأخلاقي المطلق يمكن الإجابة عليه بمقدار ما نستطيع بيان الافتراض الوحيد الذى يمكنه أن يقوم على أساسه ، ونعنى به فكرة الحرية ، وبمقدار تفهمنا للضرورة التى ينطوى عليها هذا الافتراض ، الأمر الذى يكفى لضمان الاستعمال العملى للعقل ، أى للاقتناع بصلاحية هذا الأمر المطلق ، وبصلاحية القانون الأخلاقي تبعاً لذلك ؛ أما كيف يصبح هذا الافتراض نفسه ممكناً ، فذلك ما لاسبيل لعقل بشرى أن يفهمه أبداً . إن افتراض حرية الإرادة لدى الكائن العاقل يترتب عليه بالضرورة الاستقلال الذاتى لإرادته ، من حيث هو الشرط الصورى الوحيد الذى يتيح لها أن تتعين . إن افتراض حرية الإرادة هذه (بغير الوقوع فى التناقض مع مبدأ الضرورة الطبيعية فى ربط ظواهر العالم الحسى) ليس أمراً ممكناً غاية الإمكان فحسب (على نحو ما تستطيع الفلسفة التأملية أن تبينه) بل إن التسليم بها من الناحية العملية ، أى جعلها بالفكرة شرطاً تقوم عليه جميع أفعاله الإرادية ، أمر ضرورى يحتم على الكائن العاقل ، الذى يشعر عن طريق العقل بعليته كما يشعر نتيجة لذلك بإرادة (متميزة من الشهوات) أن يفترض وجودها دون أن يقيد بشرط آخر . أما كيف يتيسر للعقل الخالص دون دوافع أخرى أيّاً ما كان المصدر الذى تستمد منه ، أن يصبح بذاته عقلاً عملياً ، أى كيف يتيسر للمبدأ الخالص عن الصلاحية الشاملة لجميع مسلماته بوصفها قوانين (وهو المبدأ الذى سيؤلف بالتأكيد صورة عقل عملى خالص) بغض النظر عن كل مادة (موضوع) للإرادة فديستطيع المرء مقدماً أن يلتمس فيها أية منفعة أو مصلحة ، أقول كيف يتيسر لهذا المبدأ الخالص أن يقدم دافعاً ويحدث منفعة يمكن أن يقال عنها

لإنها منفعة أخلاقية بحث ، وبعبارة أخرى كيف يمكن العقل الخالص أن يصبح عقلاً عملياً ، فذلك ما يعجز كل عقل بشري عجزاً مطلقاً عن تفسيره ، وكل جهد يبذل في البحث عن تفسير له هو جهد ضائع . يتساوى هذا تماماً مع محاولتي البحث عن كيفية إمكان الحرية نفسها كعملية للإرادة . ذلك لأنني أفارق حينئذ مبدأ التفسير الفلسفي الذي لا أملك من مبدأ غيره . حقاً إنني ربما استطعت أن أهتم متحمساً بين أرجاء العالم المعقول الذي لم يزل باقياً لي ، وفي عالم العقول ؛ غير أنني وإن كانت لدى فكرة مدعومة عنه فليست لدى به مع ذلك أدنى معرفة وليس في مقدوري أبداً ، بكل ما تبذله ملكتي العقلية الطبيعية من جهد ، أن أتوصل إلى معرفته . إنما تدل هذه الفكرة على شيء يظل باقياً بعد أن أستبعد من مبادئ تعيين إرادتي كل ما يتصل بالعالم الحسي بسبب ، وذلك لمجرد أن أحصر مبدأ الدوافع المستمدة من ميدان الحساسية ، بوضع حدود هذا الميدان وبيان أنه لا يشمل في ذاته على كل شيء ، بل إن وراءه أشياء أخرى تزيد عليه ؛ أما هذه الأشياء الزائدة فإنني لأعرف عن طبيعتها شيئاً . لاشيء يبقى لي من العقل الخالص الذي يفكر في هذا المثال بعد عزل كل مادة ، أي كل معرفة بالموضوعات ، إلا الصورة ، أعني القانون العملي للصلاحية الشاملة للمسلّمات يطابقه العقل في صلته بعالم معقول خالص من حيث هو علة فاعلة ممكنة ، أي علة معينة للإرادة (١١٢) ؛ إن الدافع ينبغي أن يسقط هنا تماماً ، إلا إذا كان علينا عندئذ أن نحسب أن هذه الفكرة عن عالم معقول هي نفسها الدافع أو هي ما يجد العقل أصلاً منفعة فيه ؛ ولكن تفسير ذلك يعد في الحقيقة معضلة لا نملك لها حلاً .

هنا إذن الحد الأقصى لكل مبحث أخلاقي ، وإن تعيين هذا

(١١٢) نحن لا نعرف إذن من العالم المعقول غير القانون الملزم لنا ، وإن كنا أيضاً نعرف

أننا ، بفضل إرادتنا العاقلة ، مصدر هذا القانون .

الحد لـ ذو أهمية كبرى لكى لا يضل العقل من ناحية فى العالم الحسى ،
 بطريقة تضر بالأخلاق ، بحثاً عن الدافع الأسمى وعن منفعة لا شك
 فى أنها قريبة إلى الأفهام ، وإن تكن منفعة تجريبية ، ولكى لا يظل
 من ناحية أخرى يرفرف عاجزاً بجناحيه دون أن يتحرك من موضعه
 فى فضاء من التصورات المتعالية يحمل اسم العالم المعقول ، وهو
 بالنسبة له فضاء فارغ من كل شيء ، ولكى لا يضيع فى خرافات
 ذهنية موهومة . بقى أن نقول إن فكرة عالم معقول خالص ، بوصفه
 كلاً يتألف من جميع العقول ، ونكون نحن أعضاء فيه بوصفنا
 كائنات عاقلة (وإن كنا من ناحية أخرى أعضاء فى عالم حسى) تظل
 دائماً فكرة نافعة يمكن تطبيقها والسماح بها لتحقيق عقيدة عقلية ،
 وإن كانت كل معرفة تنتهى عند حدود هذا العالم ، وذلك لكى
 نستطيع عن طريق المثال الرائع لمملكة شاملة للغايات فى ذاتها (للكائنات
 العاقلة) ، لانستطيع أن نكون أعضاء فيها حتى نحرص على الاهتمام
 فى سلوكنا بمسلمات الحرية كما لو كانت هذه المسلمات قوانين طبيعية ،
 أقول لكى نستطيع عن هذا الطريق أن نثير فى أنفسنا الاهتمام الحى
 بالقانون الأخلاقى .

ملاحظات ختامية

إن الاستعمال التأملى للعقل ، فيما يتعلق بالطبيعة ، يؤدي إلى
الضرورة المطلقة لوجود سبب من الأسباب يعد هو السبب الأعلى
للعالم ، كذلك يؤدي الاستعمال العملى للعقل ، فيما يتعلق بالحرية ،
إلى ضرورة مطلقة ، ولكنها ضرورة لا تتعدى قوانين أفعال كائن
عاقِل بما هو كذلك . وهكذا نجد أن المبدأ الأساسى لكل استعمال
لعقلنا هو دفع المعرفة التى يقدمها لنا حتى نصل إلى الشعور بضرورتها
(إذ أنها لن تكون معرفة عقلية بغير هذه الضرورة) . ولكن العقل
نفسه يخضع كذلك لتقييد أساسى مؤداه أنه لا يمكنه أن يدرك وجه
الضرورة فيما هو كائن ولا فيما يحدث ولا فيما ينبغى أن يحدث إلا إذا
افترض شرطاً يقوم على أساسه ما هو كائن وما يحدث وما ينبغى
أن يحدث . ولكن البحث الدائم عن الشرط يتسبب على هذا النحو
فى تأجيل إرضاء العقل شيئاً فشيئاً . لذلك نجده يسعى بلا كلل وراء
المطلق – الضرورى ويرى نفسه مضطراً إلى التسليم بوجوده ،
دون أن تكون لديه وسيلة تمكنه من تفهم طبيعته ؛ وما أشد
ما تكون سعادته لو وفق إلى العثور على التصور الذى يتفق مع هذا
الافتراض . وإذن فليس هناك لوم نوجهه إلى طريقة استنباطنا
للمبدأ الأعلى للأخلاق ، بل الأولى أن نأخذ بالضرورة على العقل
الإنسانى بوجه عام أنه لا يستطيع أن يفسر القانون العملى المطلق
(وكذلك ينبغى أن يكون الأمر الأخلاقى) من ناحية ضرورته المطلقة
ويجعله فى متناول الأفهام ؛ والواقع أنه مامن أحد يستطيع أن يأخذ
عليه أنه لا يريد أن يلجأ إلى هذا التفسير عن طريق شرط من الشروط ،

أى من طريق منعمة تكون بمثابة المبدأ الذى يستند إليه لأنه لن يكون عندئذ قانوناً أخلاقياً ، أى قانوناً أعلى للحرية وهكذا لن نتوصل فى الحقيقة إلى فهم الضرورة العملية المطلقة للأمر الأخلاقى ، ولكننا سنفهم منه على الأقل أنه يستعصى على الفهم ، وذلك هو أقصى ما يستطيع منصف أن يطلبه من فلسفة تسعى بالمبادئ للوصول إلى حدود العقل الإنسانى .

ثبت بالمصطلحات

فرنسي	الماني	عربي
Disposition naturelle	Naturanlage	استعداد طبيعي
Déduction	Ableitung Deduktion	استنباط
Effet	Wirkung	آثر - نتيجة
Respect Moeurs	Achtung Sitten	احترام
moralité	Moralität Sittlichkeit	أخلاق أخلاقية
Volonté	Wille	ارادة
Choses	Sachen	أشياء
méritoire	verdienstlich	استحقاق
usage	Gebrauch	استعمال - استخدام
autonomie (de la volonté)	Autonomie (des Willens)	الاستقلال الذاتي للارادة
Obligation	Verbindlichkeit	التزام
impératif hypothétique	hypothetischer Imperativ	أمر شرطي
impératif	Kategorischer Imperativ	أمر مطلق
possibilité	Möglichkeit	امكان
motif	Bewegungsgrund	باعث « محرك »
aposteriori	a Posteriori	بمعدى
influence	Einfluss	تأثير
speculative	spekulativ	تأملي
expérience	Erfahrung	تجربة
empirique	empirisch	تجريبي
détermination	Bestimmung	تحديد - تعيين
analytique	analytisch	تحليلي

<u>فرنسي</u>	<u>الماني</u>	<u>عربي</u>
synthétique	synthetisch	تركيبى
transcendental	transzendental	(ترنسندنتالى) متعالى
pluralité	Vielheit	{ تعدد كثرة }
legislation	Gesetzgebung	تشريع
	Begriff	تصور
limitation	Einschränkung	تقييد
représentation	Verstellung	تمثيل
hétéronomie	Heteronomie	تنافر
Contradiction	Widerspruch	ناقض
Prix de sentiment	Affektionspreis	ثمن عاطفى
prix marchand	Marktpreis	ثمن سوقى
Contrainte	Nötigung	جبر الزام
Liberté	Freiheit	حرية
Sensibilität	Sinnlichkeit	حساسية
cercle vicieux	Zirkel	حلقة مفرغة
Pure	Rein	خالص
mobile	Triebfeder	دافع
Sujet	Subjekt	ذات
dialectique	Dialektik	ديا لكتيك
contentement	Zufriedenheit	رضا
désir	Begehren	رغبة - شهوة
bonheur	Glückseligkeit	سعادة
personne	Person	شخص
Condition	Bedingung	شرط
popularité	Popularität	شعبية
conscience	Bewusstsein	سعر - وعى
Chose en soi	Ding an sich	سء فى ذاته

فرنسي	الماني	عربي
Validité Universelle	Allgemeingültigkeit	صلاحية شاملة
Forme	Form	صورة
formal	formal	صوري
formule	Formel	صيغة
nécessaire	notwendig	ضروري
phénomène	Phänomen Erscheinung	ظاهرة
sentiment	Gefühl	عاطفة - شعور
monde sensible	Sinnenwelt	عالم محسوس
monde intelligible	Verstandeswelt intellektuelle welt	عالم معقول
Contingent	Zufällig	عرضي
raison commune	gemeine Vernunft	عقل مشترك
rationnel	rational	عقلي
Cause	Ursache	علة
causalité	Kausalität	علية
universalité	Allgemeinheit	عموم شمول كلية
intuition	Anschauung	عيان
Inconditionné	Unbedingt	غير مشروط
spontanéité	Spontanität selbsttätigkeit	فاعلية تلقائية
vertu	Tugend	فضيلة
prudence	Klugheit	فطنة
volition	Wollen	فعل الإرادة
action	Handlung	فعل « مسلك »
idée	Idee	فكرة - مثال
intelligence-entendement	Verstand	فهم
en soi — même	an sich selbst	في ذاته
règle	Regel	قاعدة

<u>فرنسي</u>	<u>الماني</u>	<u>عربي</u>
Lol	Gesetz	قانون
Lol pratique	Praktisches Gesetz	قانون عملي
a priori	a priori	قبلي
bûl, intention	Absicht	قصد
Proposition	Satz	قضية
Valeur	Wert	قيمة
être raisonnable	vernünftiges Wesen	كائن ماقول
dignité	Würde	كرامة
totalité	Totalität-Allheit	كلية - شمول
matière	Materie	مادة
matériel	material	مادي
principe	Prinzip-Grund	مبدأ
Idéal	Ideal	متال - مثل أعلى
maxime	Maxime	مسلمة
analogie	Analogie	نظير
Conditionné	Bedingt	مشروط
faculté de juger	Urteilstkraft	ملكة الحكم
faculté	Vermögen	ملكة
règne de la nature	Naturreich	مملكة الطبيعة
règne des fins	Reich der Zwecke	مملكة الغابات
intérêt	Interesse	منفعة
Objet	Gegenstand-Objekt	موضوع
inclination	Neigung	ميل
intention	Gesinnung	نية
dévoir	Pflicht	واجب
existence	Dasein	وجود
Unité	Einheit	وحدة
moyen	Mittel	وسيلة

المحتوى

صفحة

مقدمة المترجم ١

تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق

تمهيد	٣
القسم الأول الانتقال من المعرفة العقلية المشتركة بالأخلاق إلى المعرفة الفلسفية	١٧
القسم الثاني الانتقال من الفلسفة الأخلاقية الشعبية إلى ميتافيزيقا الأخلاق	٣٩
— الاستقلال الذاتي للإرادة بوصفه المبدأ الأعلى للأخلاق	٩١
— تنافر الإرادة بوصفه مصدر جميع المبادئ غير الأصلية للأخلاق	٩٢
— تصنيف جميع المبادئ الأخلاقية التي يمكن أن تنتج عن التصور الأساسي الذي سأمنا به عن التنافر	٩٤
القسم الثالث الانتقال من ميتافيزيقا الأخلاق إلى نقد العقل العملي الخالص	١٠١
— تصور الحرية هو مفتاح تفسير الاستقلال الذاتي للإرادة	١٠٣
— ينبغي أن تفترض الحرية كخاصية تتميز بها إرادة جميع الكائنات العاقلة	١٠٧
— المنفعة المرتبطة بأفكار الأخلاقية	١٠٩
— كيف يصبح الأمر الأخلاقي ممكناً؟	١١٧
— الحد الأقصى لكل فلسفة عملية	١٢١
— ملاحظات ختامية	١٣٣
ثبت بالمصطلحات	١٣٥

الجمهورية العربية المتحدة
الثقافة والإرشاد القومي

المكتبة العربية

- ٣٦ -

الترجمة (٢)

الفلسفة [٥]

المشاهدة

١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م

الدار القومية للطباعة والنشر

المكتبة العربية

شذرها

التكافؤ والإرشاد القوي

بمكتبتها

المكتبة لأهل رعاية الشؤون والآداب والعلوم والجمالية
بمكتبتها العامة للكتاب والآداب والعلوم
أولاً من بين الكتب التي نشرت في المكتبة العربية